

# مع الفيلسوف

الدكتور محمد ثابت الفذى  
الأستاذ بجامعة الإسكندرية

١٩٨٧

دار المعرفة الجامعية  
٤٠٠ شارع سويف - الإسكندرية



مع الفيلسوف



# مع الفيلسوف

الدكتور محمد ثابت الفندي  
الأستاذ بجامعة الإسكندرية

١٩٨٧

دار المعرفة الجامعية  
٢٠٠٠ - ٢٠٠١ - الإسكندرية



الأهـدأ

الى زوجتي





بسم الله الرحمن الرحيم  
وبه نستعين  
والصلاة والسلام على سيد المرسلين

## المقدمة

« مع الفيلسوف » ... ، أو مع الفلاسفة ، عبر العصور والأمم ، على الطريق الطويل الذي صنعه مشكلات أبدية ناجمة عن قيام الإنسان في الوجود ، وفي ضوء الأجوبة والآراء التي جادت بها قرائح أولئك النخبة من بني الإنسان وأودعتها ففائس الكتب الفلسفية ... هذا ما أدعوك إلى الصحبة فيه على صفحات هذا الكتاب .

والفلسفة كما تبلو في هذا الطريق الذي نرتاده مع الفيلسوف أشبه بمحاورة ، إن قيل إنها بدأت مع طاليس أو انكسمندر . ، إلا أنها في الحقيقة قديمة قدم الإنسان نفسه كما أنها مفتوحة على المستقبل كله . وفي هذه المحاورة الفريدة بكل لاحق جواب على السابق وحل لنقائضه واستئناف للتساؤل على الطريق نفسه . فإذا أردنا أن نفهم المذاهب والآراء فيها علينا أن نعيدها إلى مجرى حوارها لئلا نرى وجهات النظر المتطاحنة فوق مسرحها ، ونرى المتحاورين أنفسهم ينقصون بعضهم بعضا ، وعلينا أن لا نتدخل في الحوار إلا بقدر ما يتدخل مسجل شريط التسجيل عند وصله أو انقطاعه أو تغييره .

لذلك نعلمنا لا نلذ جهدا في نقد المذاهب الا بقدر ما يعتصم به الصواب  
تابعة الحوار وفهمه . مكتفى في أغلب الأحيان بالإنصاف إلى بقية المذاهب  
نفسها بعضها بعضا . ولقد يعاب علينا في مثل هذا الموقف أننا موضع عور  
لا نكشف النقاب عن وجهة نظرها الفلسفية ، فأكرم بها من موضوعية تعيد  
الحق إلى نصابه . والفكر إلى محراه . والنقد إلى دونه . ذلك لأن همتنا الأكبر  
أن نفهم ونستوعب

ومثل هذا الفهم أو الاستيعاب عظيم القدر والفائدة لكل دارس للفلسفة  
لأنه سيكشف عن ثوابت الأسئلة الفلسفية على عقل الإنسان وعن الأجوبة  
المتغيرة . سيكشف عن الفلسفة الدائمة الأبدية من خلال الفلسفات المتغيرة  
المتعاقبة . وسيكشف الدارس آخر الأمر عن نفسه حاملا للفلسفة الدائمة ،  
أو فيلسوفا دون حاجة إلى تعلم . كما هو فنان أو اجتماعي أو متدين مثلا .  
هذا هو قدر الإنسان ومصيره عبر القرون .

ومهما قيل من تناقض الفلسفة مع الحياة أو من شك في إمكان الحياة بها  
ومعها ، فأنى أقول أنني منذ أن ارتدت طريق الفيلسوف ووعيت رسالة الفلسفة  
واخذت منها مهنة لم يخامرني شك في قدرها ونفعها ، ورأيت بها ومن خلالها  
العالم الواقعي الذي كنت أعيشه وقد أضىء بضوء نفاذ ووعي جديد وخلق  
أصيل ، وكيف لا وهي نفسها ولدت من معاناة أسئلة الحياة كما أنها بعث  
للحياة ، أنها كما رأى كارل ماركس لا تفهم الحياة فحسب وإنما تغيرها كذلك .  
ولقد سكتُ هنا عن الكثير من أمهات المسائل وركزت الانتباه على  
بعض المسائل المحددة القليلة التي عرضتها مبسطة لكل مطلع ، وهي على  
قلتها لم تحف شيئا عن طبيعة مسائل الميتافيزيقا والأخلاق وغيرها مما أغفلته من  
أبواب الفاسفة .

واقه أسأل أن ينفع بهذا الكتاب قراءه .

م . ث . الفندي

الفصل الأول

## الفلسفة في طبيعتها وفي طبيعة الانسان

١ - الفلسفة وطبيعتها

٢ - الفلسفة والطبيعة الانسانية



## العمل الأول

### الفلسفة في طبيعتها وفي طبيعة الانسان

١

#### الفلسفة وطبيعتها

الفلسفة ، الفلسفة الأولى ، الفلسفة العامة ، الميتافيزيقا ، ما بعد الطبيعة ، الإلهيات ، العلم الإلهي ... ألسخ<sup>(١)</sup> ألفاظ شتى في معانيها ، متفقة في الدلالة على هذا الموضوع الذي نعالجه الآن تحت اسمه المفضل : « الفلسفة » وحسب .

---

(١) هناك أسماء أخرى ، نأين سنا مثلا يقترح اسم « ما قبل الطبيعة » ويشرح سبب ذلك فيقول « ان الأمور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة » . ( ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢١ ) . ونجد معنى آخر لكلمة « قبل » التي استعملها ابن سينا ، عند مؤلف معاصر هو فرنسوا جريجوار حين يقول « حاول الناس عيشا طوال القرون أن يفهموا الميتافيزيقا دون العلم أو في مستواه أو فوقه ، ولكن موضعها الحقيقي هو قبله ( أي يجب أن نسبقه زمانا إلى تناول بعض المسائل ) .. فالإنسان لا يستطيع الانتظار حتى يصل العلم إلى وده معقولة للعالم ... فيتعلم الإنسان بالضرورة إلى التفكير الميتافيزيقي » .. F. Grégoire

في Les Grands Problèmes Métaphysiques ص ١١

والفلسفة لون أصيل ومستقل من « الفكر » ، ومن « العمل » أيضا وفقا للتعاليم الفلسفية ، فرض نفسه على الانسان قبل العلوم ، وسيظل بعدها قائما « فيما لو ابتلعتها جميعا هوة سحيقة بفعل البربرية مدمرة » . على حد تعبير كانط <sup>(١)</sup> (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

وعبر هذا اللون من الفكر عن ذاته بقوة ويجدد دأبين عبر القرون . مثله في ذلك مثل كل من الدين والعلم .

ولا واحد من هذه الألوان المتداخلة الثلاثة للفكر يستطيع أن يحل محل غيره أبداً :

فلا الايمان بالقلب يغني عن الفلسفة ، لأن المؤمن لا يكف عن التفكير والتساؤل بالعقل عما وراء الإيمان من مجهول وغامض ، ومن ثم جاء اللاهوت وعلم الكلام أو التوحيد وهي فلسفات تسد الثغرات التي يتركها الإيمان بغير جواب ، وتسند الإيمان من خارجه أي تدعمه بوسائل عقلية بحتة ، أعني غير دينية .

ولا العلم يغني عن الفلسفة ، لأن العلم أشبه ببني على حد قول لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) اذ يبيع نفسه لمصلحة أية طبقة من الطبقات . ولأن العقل أيضا أشبه ببني على حد قول نقولا الكوزي (١٤٠١ - ١٤٦١) اذ يطوع نفسه لأية مصلحة : فمن يتخذ العلم كتعبير أوحده عن الوجود ويطوع بالعقل قضاياه وقوانينه لتحل محل الفلسفة ، فانه يقع فريسة لذلك الاستعمال السيء للعلم والعقل معاً ، ويقع خرافة علمية ليست من العلم في شيء ولا تسد الفراغ الذي تملؤه الفاسفة لأنه لا بديل عن الفلسفة ذاتها .

والفيلسوف وحده هو الذي يدرك حدود العلم كمعرفة . كما يدرك خموض الإيمان وأبهامه كمعرفة ، فيستيقظ عنده الوعي بأسئلة ملحّة كثيرة

---

(١) E. Kant في Critique de la Raison Pure . المقدمة الثانية

تجعلها كلمة « الفلسفة » ، وهو وحده الذي يفتح عقله إلى كل ما لا يعرف بطريق العلم والايان ، ويستبقهما إلى ذلك « اللامعروف » (Unknownable) الذي قد يلوح أو ينكشف عبر حدودهما ، وبعد حدود العلم بكل تأكيد .

فهو إذن الذي « يتجاوز » تلك الحدود أو « يفارقها » إلى « المتجاوز » أو « المفاوق » <sup>(١)</sup> . وهكذا نلجأ إلى استعمال ذلك اللفظ الذي أدخلته الفلسفات المعاصرة بقوة لكي تشير إلى طبيعة الفكر الفلسفي منهجا وموضوعا ، وهو فعل transcend. واشتقاقاته <sup>(٢)</sup> والذي عبرنا عنه بلفظي يتجاوز ويفارق . واللفظ بالأوروبي يدل في آن واحد على حركة الفكر حين يتجاوز حدود العلم وموضوعاته ويتجه صاعدا على طريق المفاوق ، كما يدل على الحد الذي ينتهي إليه تلك الحركة الصاعدة وهو « المفاوق » بالذات ( أي الله سبحانه وتعالى ) .

بالمعنى الأول يكون الانسان الصاعد فكريا على هذا النحو هو « المتجاوز » و « المفاوق » كما عند هيدجر وسارتر وهوسيرل . وهكذا درجت فلسفات

---

(١) « المفاوق » اصطلاح عربي قديم ( يقابله لفظ *Separe* ) ويدل على البراءة أو الخلو عن المادة ؛ فنجد ابن سينا يدل اصطلاح « الجواهر المفاوقة » على العقول المفردة المبرأة من المادة . كما توصف المثل الأفلاطونية بأنها « مفاوقة » لأنها برينة عن المادة وقائمة في قوياتها . ولم يستعمل الاسلاميون اللفظ « يفارق » الذي أدخلنا استعماله هنا اتباعا للاستعمال الجاري في الفلسفات الغربية المعاصرة ، وبذلك توسعنا في استعمال اللفظ العربي وجعلناه يقابل فعل transcend ومشتقاته .

(٢) الاسم المشتق *transcendent* هو الذي عبرنا عنه بالمتجاوز والمفاوق ، أما *transcendence* فهو التجاوز والمفاوقة . لكن كانط اشتق منه أيضا لفظ *transcendental* وترجمه بلفظ « فوقاني » ذلك لأن كانط رأى أنه يجب أن تنتقل الفلسفة من البحث عن « المفاوق » *transcendent* ( كالفه والنفس ) وهو ما لا يمكن معرفته عن نحو يقضي أو موضوعي ، إلى البحث فقط عن « فوقاني » : أي عن الشروط أو القوانين العقلية التي هي « فوق » مستوى التجربة الحسية والتي تنظم هذه التجربة فتكون منها « المعرفة الممكنة » الوحيدة للإنسان أي العلم .

أولئك المعاصرين على القول بأننا نفارق نحو مستقبلنا ونحو إمكاناتنا ونحو الموجودات الأخرى الخ... وبالمعنى الثاني يكون المارق هو الله وحده كما في الفلسفات المؤمنة (١) :

ونحن دون أن نتقيد بأي معنى من معاني هذا اللفظ في مذهب أو آخر . نريد فقط بالعجائنا اليه الإشارة إلى أن رسالة الفيلسوف وأسئلته الفلسفية إنما تكون بالضرورة في نطاق مفارقة حدود الطبيعة وتجاوز نطاق العلم ..

لما يميز الفيلسوف الحقيقي بهذا الاسم إنما هو محنته ما بعد الطبيعة ، أنه يبحث فيما وراء العالم الطبيعي المنظور عما « يتجاوزه » أو « يفارقه » من معنى غير منظور أو مغزى أو قيمة أو حقيقة أو علة ، ولا يكتفي بمعرفة كالمعلم تحبسه في نطاق هذا العالم . إن الفيلسوف يتميز بأن عليه أن يحرق حجب العالم الحسي الذي يحتوينا ويضغط علينا من كل جانب لكي يتفقد إلى العالم المعقول أو الروحي . أو العلوي أو الإلهي ، المارق لعالم الطبيعة .

وأسئلته تضيح بالضرورة فلسفية عندما يتجاوز أسئلة العلوم : فإذا كان من السؤال هل الأمطار الرعدية مصحوبة دائماً بصواعق ، يذهب إلى السؤال لِمَ تصدق أو لا تصدق هذه القضية وغيرها من قضايا العلم فإنه يكون قد تجاوز علم الطبيعيات والعلوم الطبيعية الأخرى إلى المنطق وإلى نظرية المعرفة . وإذا كان يذهب من القضية نفسها إلى السؤال هل هناك مدبر وراء ظواهر الطبيعة فإنه يكون قد تجاوز علوم الطبيعة إلى الإلهيات .

وإذا كانت الفلسفة هي بالدرجة الأولى معرفة الحقيقة التي تتجاوز العالم الطبيعي وعلومه فإنها أيضاً كما قلنا « عمل » وفقاً لمقتضى تلك الحقيقة ، وهذا ما تنبه اليه كارل ماركس حين بين أن الفلسفة لا تحاول أن تعرف ~~الواقع~~ <sup>الواقع</sup> وحسب وإنما تحاول أن تغيره أيضاً . وفي الواقع كانت الفلسفة نزاعة دائماً إلى

---

(١) *Traité de Métaphysique* : Jean Wahl ، ص ٦٤٤



تغيير العالم وتجديده وتقويمه بالأخلاق وبالساسة وبالايديولوجيا . إنها من هذه الناحية « تجاوز » الواقع الاجتماعي الذي يقف عنده العلم إلى عالم مثالي جديد تمليه الفلسفة كالمدينة الفاضلة عند أفلاطون أو المجتمع اللاطقي وبالتالي الشيوعي عند كارل ماركس أو الثورة الثقافية عند ماوتسي تنج . ففي الأخلاق والسياسة والايديولوجيات يتجاوز كما في المنطق ونظرية المعرفة والالهيات ، وتلك هي جماع مسائل الفلسفة .

وفي ضوء هذا نفهم طبيعة الفلسفة أو الفكر الفلسفي كما هو مائل في المنطق ونظرية المعرفة والالهيات والأخلاق والسياسة والايديولوجيات المختلفة في مقابل العلم .

ولقد تكاثرت من أشق مهمات الفلسفة طوال عصورها أن تعرف إلى طبيعتها الحقيقية ، ولم تستطع إلا أن تجعل أنصارها وخصومها يجمعون على أنها ليست علما من العلوم أو كالمعلوم ، ولا سيدة للعلوم ، ولا خادمة لها أو للدين ( في صدره لاهوت Theology ) أو لطبقة اجتماعية أو لقومية شعبية ، كما أنها ليست ترفا عقليا فيستغنى عنها ، وإنما هي في طبيعتها وجوهرها ذلك التجاوز لمنهج العلوم وللموضوعات المحددة ، إلى مبدعات فكرية عظيمة تقرر الفلسفة قيامها في عالم مفارق للطبيعة أو على الإثقل في عالم فكري معقول ، كأسس وأصول لكل ما جدها ، وترى فيها الحقيقة بالذات أو الحقيقة القصوى أو المبدأ الأول .

يقول الفيلسوف المعاصر كارل ياسپرس : « تختلف طريقة الفلسفة عن طريقة العلم في أنها لا موضوع لها ، ذلك لأن كل موضوع محدد هو موضوع لعلم من العلوم . »

وأذا قلت أن موضوع الفلسفة هو « الكل » أو « العالم » أو « الوجود » فإن النقد الفلسفي قد يبين أن تلك الألفاظ لا تدل على موضوعات حقة [ كالمعلوم ] .

إن طرق الفلسفة هي طرق تحاور الموضوع ( معارفته ) والتعسف هو  
المفارقة .

ولما كان تفكيرنا غير قابل للانفصال عن الموضوعات ، فإن تاريخ  
الفلسفة ليس إلا بيان الكيفية التي ننجح بها الفكر الإنساني في أن يتقدم بإقامة  
موضوعات فلسفية . أن هذه الموضوعات التي هي مبدعات عظيمة للفلسفة  
إنما هي علامات على الطريق تشير إلى اتجاه التجاور الفلسفي

ومن ثم فلا بد من ذلك الحديث العميق الذي يحاطبنا به الميتافيزيقي  
عبر القرون ...

وإذا تخيلنا أن تلك الموضوعات تمنحنا معرفة كالعلم ، فذلك تحريف  
فلسفي . ففي التعسف يجب أن لا نقع تحت يدي الموضوع الذي يستعمله  
كوسيلة للتجاوز . أننا يجب أن يبقى مهيم على أفكارنا لا خاصمها (١) .  
هنا كلام بامبر...

ونحن دون أن نتوقف عنه بيان ما للفلسفة من موضوع وكيف هي  
معرفة من نوع خاص وإن كانت في ذلك كله على خلاف العلم من حيث  
أنها تتجاوز له ، موضوعاً ومهجاً . عمى مباشرة إلى التمهيد للفلسفة الذي  
نحن يصدده هنا لنستزيد من الكشف عن طبيعتها

...

والتمهيد للفلسفة من أصر الأمور التي ربما لا تيسر لأكثر الفلاسفة ،  
لأنه لو مهد فيلسوف حق للفلسفة فإنه إنما مهد لفلسفته قبل غيرها من الفلسفات .  
إذ الفلسفة ليست علماً يمكن تعليمه كما يعلم الخبر أو الطبيعة أو النحو ...  
ففي كل واحد من هذه العلوم قدر متفق عليه من المسائل والقواعد والحدود .

---

(١) Way to Wisdom : Karl Jaspers ص ١٦١

وهذا القدر لا يختلف من مؤلف إلى آخر في هذا العلم أو ذاك إلا باختلاف أهمية التأليف . وعلى طالب كل علم من هذه العلوم أن يحصل هذا القدر المتفق عليه سواء أكان هذا على معلم أو من كتاب .

أما في الفلسفة ، في هذا النوع من التفكير الذي يفارق طرق العلم وموضوعاته ، فلا يوجد اتفاق على شيء ، إذ الشأن في الفلسفة كالشأن في الإنتاج الفني : يحمل طابع الفردية والأصالة والإبداع . ولو وجد اتفاق في الفلسفة لأصبحت الفلسفة بالضرورة علماً لا فلسفة لأن الاتفاق من طبيعة العلم وحده دون الفلسفة كما أن الفلسفة بطبيعتها تأبى أن تكون علماً ، بل ويستحيل عليها ذلك إن ارادته كما في بعض المدارس الفلسفية في القرنين الأخيرين .

وفي الواقع أن الفلسفة في بعض مدارسها فقط أرادت أن تكون علماً ووجدت نفسها خاضعة للعلوم الطبيعية ، وخاصة إلى أكثر أجزائها تقدماً وأهمي الطبعيات الرياضية . أنها برهنت بذلك إنها ممتلئة حسداً للعلوم الموضوعية المزدهرة الناجحة التي تقيم الاتفاق بين العقول . لكن هذه الفلسفة العلمية المسماة « سياتيزم » scientism ( نسبة إلى « العلم » نفسه ) إنما هي فلسفة تنكرت للفلسفة ، هي فلسفة مفكرين مجردين عن الموهبة الفلسفية ، واختراع من ليس لديهم ما يقولونه في الفلسفة أكثر مما قال العلم . إنها نتاج عصر نضب فيه معين الوجدان والقابض والروح ، أنها فني صريح للفلسفة وانكار لمبدأيتها وأصالة أرومتها وبقاء نسبها ، أنها نوع من « اللافلسفة » ( انظر الفصل السادس ) ضد الفلسفة . وفي هذا تكمن المأساة كلها البادية اليوم في قدر الفلسفة ومصيرها <sup>(١)</sup> . وطبعاً يبقى صحيحاً بعد هذا كله أن الفلسفة بطبيعتها تستعصي أن تكون علماً وأنها على خلاف العلم لا اتفاق فيها على شيء .

(١) Cinq Méditations sur l'existence : M. Berdiaeff ، ص ٢

هناك فيلسوف إسلامي مشهور هو أبو نصر الفارابي<sup>(١)</sup> صنف الفلاسفة إلى أصناف فتمتص الفيلسوف الحق والفيلسوف البهرج والفيلسوف الزيف ...

والفيلسوف الحق هو وحده الجدير باسم الفيلسوف لأنه صاحب رؤية فلسفية أصيلة فلا يكرر غيره ، وهو الذي يحمل طابع الفردية والابداع . وحتى حين يعرض مذاهب الآخرين كما في هذا التمهيد فإنه يعرض في الوقت عينه وجهها من وجوه فكره ورؤية له في مذاهب الآخرين بين رؤى أخرى كثيرة ممكنة . انه يصدر في كل هذا عن حدسه الفلسفي الأصيل<sup>(٢)</sup> الذي لا يشاركه فيه أحد وعن ضخامة تجربته المعاشة . وإذن فسبب عدم الاتفاق في الفلسفة هو الفيلسوف نفسه ، هو تجربته العميقة وأحدسه الفلسفي بالأشياء الذي لا يشتق من شيء آخر أو يرد إلى غيره .

هناك فيلسوف من الثلث الأول من هذا القرن هو هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤٠) وضع في تشيئه له ضرورة الاختلاف بين الفلاسفة يقول فيه أنهم أشبه بمتفجرين على ملعب كرة قيرى كل واحد منهم الملعب واللاعبي من موقفه الذي لا يشاركه فيه أحد غيره . ومثل هذا التشبيه يكفي لتقريب

(١) الفارابي : السياسة المدنية ، طبع حيدر آباد دكن بالهند .

(٢) لا فلسفة ممكنة إلا اذا بدأت من رؤية أولية أصيلة فيرد إليها المذهب كله ، أي ما يسمى حدساً فلسفياً . وكل فيلسوف يحقق بهذا الاسم له حدسه الأصيل الذي يرى من خلاله كل شيء ، وهو إن لم يبنه إليه فيجب البحث منه لكي نفهم بناءه الفلسفي كله . وذلك الحدس الفلسفي الأصيل لا يشتق من شيء آخر ، إنه أولي .

وفي هذا المعنى كتب هنري برجسون في رسالة له إلى معاصره الفيلسوف الهولندي ~~هينري~~ مينها إلى حدسه المحوري في فلسفته فقال : « إن كل إسمال لأدائي شيوخها ونحرف عنها كل طائفة من الاعتراضات اذا لم يقم منذ البداية وإذا لم يعد باستمرار إلى ما اعتبره قلب المذهب ألا وهو حدس الديمومة : l'intuition de la durée ؛ أي تصور كثرة متداخلة بنفسها في بعض مختلفة تماماً عن الكثرة المادية ، تصور ديمومة غير متجانسة وكيفية وخلقة هو النقطة التي بدأت منها وإليها عدت دائماً » . (انظر Hoffding : La philosophie de Bergson : Jacques de Coussange ، باريس ١٩١٦ ، ص ١٦٠) .

سبب اختلاف الفلاسفة فيما بينهم ويوضح لماذا تحمل الفلسفة طابع الفردية والإبداع .

يمكن الآن أن نخلص إلى النتيجة الآتية : الاختلاف من طبيعة الفلسفة فهناك فلسفات ... لا فلسفة ، أو هناك فلاسفة لا فلسفة . هذه هي الواقعة الصلبة التي لا خلاف حولها في الفلسفة ، والقضية التي يجب أن نبدأ منها ونعود إليها كلما أشكل علينا أمر ، وهي النتيجة الأولى التي تلزم بالضرورة من طبيعة الفلسفة كفكر متجاوز مفارق .

...

بمناسبة الاختلاف في الفلسفة أو قل عدم الإتفاق فيها على شيء نتساءل هل ذلك خير أم شر ؟

هذا سؤال يحظر ببال كل باديء في الفلسفة وهو يود لو أنه كان فيها اتفاق على شيء ، حرصا منه على اليقين فيها ، إنه يفكر حينئذ بمقولة العلم لا الفلسفة معتقدا أن الحقيقة واحدة بعينها فلا ينبغي أن يوجد فيها اختلاف .

والأمر كذلك حقا لو كنا بصدد الفلسفة الواحدة الدائمة *Philosophia perennis* التي تحدث عنها ليبنتز *Leibniz* ( ١٦٤٦ - ١٧١٦ ) وآخرون كثيرون إلى اليوم ، وقال إنها لم تتحقق في وقت من الأوقات ، وأن كانت الفلسفات العديدة كلها تعبيرات مختلفة عنها أشبه ما تكون بالرؤى الصادقة والباطلة التي تتكامل فيما بينها ويصحح بعضها بعضا ، والتي يراها عن مدينة بعينها سائحون مختلفون آتون من أنحاء مختلفة من المعمورة وفي عصور متفاوتة .

ولكن هذه الفلسفة الواحدة الدائمة التي يطوّف حولها الفلاسفة جميعا ولم يظفر بها واحد منهم بعد ، رغم أنها موجودة في ماهية الفلسفات على اختلافها ، في فكرة الفلسفة ذاتها . لا يمكن أن تأخذ بالطبع صورة بناء عقلي يصلح

لجميع ويفصح عن الحقيقة الواحدة التي يتكلم بالاتفاق بين الناس على طريقة العلم .

فلم يبق والحالة هذه إلا الاختلاف بين الفلسفات ، وإلا القول بأن هذا الاختلاف خير كله للفلسفة لأنه يتفق وطبيعتها أو واقعها باعتبارها اقترابا وإحداقا بكل جانب من جوانب الحقيقة القصوى التي تنأى عن الإنسان لكونها مفارقة ، ولكنه - أي الاختلاف - قد يكون في الوقت عينه شرًا ولقمة على الفيلسوف نفسه في المجتمع الذي يعيش فيه ، إذا قيسَت الفلسفة بكل من الدين والعلم.

فالدين والعلم يحميها المجتمع - رغم اختلاف طبيعتهما - ورغم تبادلها العداء أحيانا ، وكثيرا ما امتشق المجتمع الحليم فوداً من الدين ، وقامت وتقرم حروب دينية وهذا مشهور في تاريخ الأديان . ثم إن المجتمع يحمي العلم ببذل الأموال في سخاء حين ينفق على العلماء والأبحاث ، ولم يحدث بطل - تلك في التاريخ كله بالانشية للفلسفة ، وكأنما الفيلسوف في عزلة عن المجتمع وعن أهدافه ، رغم أنه قد يؤثر في حياة المجتمع وفي مصيره ، والأمثلة عديدة : فماذا تكون الحضارة الفرنسية في القرن السابع عشر بدون الفلسفة الرياضية أو العقلية عند رنيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ؟ لقد أثرت هذه الفلسفة الرياضية في حضارة ذلك القرن حتى في بناء قصر فرساي وتنسيق حدائقه التي اتخذت أشكالاً هندسية لا تعرفها الطبيعة . ثم ماذا تكون الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر بدون أولئك الذين هموا أنفسهم « الفلاسفة » من أمثال فولتير وروسو وديدورو ودلامير والأنسكلويديين جملة الذين قدموا الآراء والحلول لعصر جديد بما أطاح بالنظام القديم ؟ ثم ماذا تكون الثورة البلشفية في روسيا بدون المادية التاريخية عند كارل ماركس .

هذه الأمثلة وغيرها تشهد بما للفلسفة من أثر في المجتمعات ، ومع ذلك يبدو أن الفيلسوف نفسه دائماً في معزل عن المجتمع وعن حمايته ، ويبدو أكثر من هذا أنه معرض لمصير كصير سقراط الذي حكم عليه بالموت بدعوى

تطاوله على العقائد وأفساده الشباب ، أو كصير الفيلسوف ابن رشد الذي وشى به الفقهاء باسم الدين فجرده أمير الموحدين من مناصبه وأقصاه متفيا إلى قرطبة وأحرق كتبه ، أو كصير الفيلسوف الهولندي سبينوزا الذي أكد الحلولية pantheism فنبهه الكنييس اليهودي ومن ورائه المجتمع اليهودي كذلك . وحتى في القرن العشرين نجد فلاسفة حُفَّت حياتهم بالكمارة : نجد فلاسفة وضعت الكنيسة بعض مؤلفاتهم في قائمة سوداء تنبيهها للمؤمنين (برجسون) أو اضطرتهم النظام السياسي القائم في بلادهم إلى النزوح عنها حذر الاضطهاد ( يردبايف ترك روسيا البلشفية وعاش لاجئا في باريس ، و كارل ياسبرس ترك ألمانيا النازية وعاش لاجئا في سويسرا ) .

الواقع أن استقلال الفيلسوف عن كل المؤثرات سمة من سماته العقلية الأساسية : لقد وُصف الفيلسوف في أواخر العصور القديمة بالاستقلال والحرية لأنه تنازل بحريته عن كل حاجاته وارتفع عن أهوائه وعواطفه ، لا يكثر للسياسة ، ويعيش بدون ارتباطات عائلية في عزلة وسلام . وهذا مما جلب له الأعجاب الكبير ( زينون الرواقي لم يقبل حتى دعوة الملك انتيجون لزيارته ) وأحيانا النقد اللاذع ( ديوجين الكلي الذي عزل نفسه في برميل عن العالم كان مثار سخوية ) . ولكن استقلال الفيلسوف « الفكري » بالذات عن كل مؤثر خارجي ، مما يتمشى تماما وطبيعة الفلسفة . هو الأمر الذي يؤكد عزلة الفيلسوف بتأكيد الشقاق المحتمل دائما بين كل سلطة في المجتمع وبين الفلسفة : فالسلطة الدينية التي لا تقر إلا فلسفة واحدة تؤيدها في صورة لاهوت أو السلطة الزمنية التي تستند أحيانا إلى فلسفة واحدة تؤيدها كفسلفة الحزب أو الطبقة ، إنما هي سلطة تمزق الفلاسفة باسم الفلسفة . ذلك لأنها تستند إلى ما يشبه الفلسفة ، إلى فلسفة تجبرت في واقع موضوعي . فأصبحت قيда لا يصح التحرر منه . إنها « اللافلسفة » ضد الفلسفة . فليس العداء القاتل للفلسفة آتيا من قبل العلم أو الدين كما يظن عادة وإنما من قبل الفلسفة المنشقة على نفسها ، من الفلسفة كسلطة تعصف بحرية الفكر .

وهكذا نرى أن عزلة الفيلسوف إنما هي نتيجة أخرى أو ثانية تلزم بالضرورة عن طبيعة الفلسفة كفكر متجاوز ومستقل عن كل المؤثرات الخارجية وبخاصة عن السلطين الدينية والزمينية .

\*\*\*

إن كانط ( كما سئى في فصلنا عن اللافلسفة والفلسفة ) أخذ على الميتافيزيقا ظاهرة عدم الاتفاق فيها على شيء وهذا ما سبق أن تكلمنا عنه ، كما أخذ عليها عابرا ظاهرة ركودها أو « عدم تقدمها » بالقياس إلى العلم الذي يضيف دائما إلى رصيده حقائق جديدة .

وهذا أمر مسلم به ، فهل نضيف عدم التقدم إلى طبيعة الفلسفة أيضا ؟ لا شك أننا نعرف اليوم في الرياضيات أكثر مما عرف مؤسسها فيثاغورس ، وفي الطبيعيات أكثر مما عرف أرشميليس . ولكن لا يطرد هذا القول بالنسبة إلى الفلسفة ، فلا يصح القول بأننا أكثر تقدما في الفلسفة من أفلاطون أو أرسطو .

إن غاية ما يمكننا قوله في مجال التقدم في الفلسفة هو أننا أوفر من أفلاطون وأرسطو حظا من حيث المواد الأولية التي قد يحتاج إليها في البناء الفلسفي ( كالحقائق العلمية على اختلافها وسعتها ، المتيسرة لنا اليوم ) وأكثر فهما لمواقف الفلاسفة السابقين ، وأكثر دقة في المناهج التي نعالج بها أفكارنا وأكثر تنوعا فيها ، وأفضل استعمالا « للمقولات » التي نصوغ فيها أفكارنا ( لفكرنا ~~فكرنا~~ ) مثلا أصبحت مقولة فكرية لا نستطيع أن نفكر بدونها ولم يكن يعرفها القدماء ) وأعجزا وليس آخرنا أفقد بصيرة إلى طبيعة المنطق وقوانينه ( بفضل المنطق الرياضي المعاصر ) والمنطق لب التسيج الفكري الفلسفي .

أما النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه تقدم مستمر على خط متصل فأمر مستبعد تماما بسبب طبيعة الفلسفة ذاتها . فهناك فلسفات عظيمة في كل العصور



وحق في عصور الظلام والأجذاب . وكل فلسفة عظيمة إنما هي نسق تام مقفل على نفسه ، لا يتوقف على عنصر أو حقيقة من فلسفة أخرى سابقة . بمعنى آخر لا تعتمد فلسفة على حقائق فلسفة أخرى بحيث تبدو وكأنها تقدم للفلسفة في خط متصل ، فكل فلسفة تبدأ من جديد وعلى أسس جديدة ، لهذا فإن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الأعمال الكبيرة لا ينقطع ظهورها في كل العصور دون تمييز ، وكلها فريدة لا تتكرر وقيمتها في ذاتها ومن ذاتها ، منفصلة عن أعمال عصور أخرى سابقة أو لاحقة ، ولكن لا يشبه تاريخ الأديان من حيث أن الأعمال الكبيرة فيه قد ظهرت واكتملت في عصر مضى بحيث أصبح الحفاظ على التقليد لا الجتديد هو جوهر التاريخ الديني ، ولذلك فإن هذا التاريخ يستبعد أيضا فكرة التقدم . كذلك هو لا يشبه تاريخ العلم الذي يمثل في أهم فروعه خطوطا متصلة من التقدم يستند فيها اللاحق إلى السابق .

وهنا أيضا نلمس في عدم التقدم الملحوظ في تاريخ الفلسفة نتيجة ثالثة وجديدة من نتائج كون طبيعة الفلسفة فكرا يتجاوز ويفارق موضوعات العلم ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك مداخلات فلسفية في التاريخ قابلة للتقدم أو النمو المطرد على غرار مداخلات العلم وتقدمه المتصل .

\*\*\*

إن المأخذ الذي تقف الفلسفة أمامه مكتوفة اليدين هو الذي يأتيها من لا يعرفها أو ممن لا يعرفها إلا قليلا فيتساءل عن جدواها : إن هذا المأخذ قد يأخذ شكلا عدوانيا فيتمثل في السخرية بها ، وقد يكون جادا فيتساءل ما فائدتها وهل تعيننا على شيء ؟

أما السخرية بالفلسفة فقد تعرض إليها أرسطو في كتاب مفقود لم يبق منه إلا قوله : « سواء أفلسنا أم لم نفلس فنحن نفلس » . ولكن أما أن

نفلسف وأما أن لا نفلسف وإذن ففي كل حال نحن نفلسف «<sup>(١)</sup> .

وهذا ما يمكن فهمه على أنحاء مختلفة منها قول آخر لباسكال Pascal :  
(١٦٦٣ - ١٦٦٢) « إذا سخر أحد من الفلسفة فذلك أنه في الحقيقة يفلسف »  
أي إذا سخر أحد من المذاهب الفلسفية الذي تدعى أنها تقول الكلمة الأخيرة  
عن الحقيقة فذلك إيدان بأنه أخذ يبحث عما هو أكثر جدية أي أنه يفلسف  
أبضا . فالساخر من الفلسفة كالفيلسوف كلاهما يفلسف .

أما إثارة مسألة فائدة الفلسفة وهل تعين فمسألة جدية بالنظر .

ولا شك أن كلمة الفائدة ومرادفاتها تصبح سوقية مبتذلة كلما اقترنت  
بفكرة المعرفة . إنه من السخف مثلا أن تكون الفائدة كسبا ماديا مباشرا :  
عندما قرغ فيثاغور من برهان القضية القائلة بأن مجموع الزاويتين المتجاورتين  
على مستقيم قائمتان ، سأله تلميذ غير نجيب عن فائدة هذا ، فأمر له فيثاغور  
بدراهم ازدراء له . لأنه لا يصح أن يتوقع أحد فائدة مباشرة للمعرفة  
غير مجرد إزالة الجهل بواسطة العلم كما هو واضح من درس فيثاغور .

أما إذا كانت الفائدة تعني تطبيق المعرفة في الحقل أو المتجر أو المصنع  
أو المستشفى أو غير ذلك بقصد انتاج سلعة أو تكوين مهنة أو حرفة متخصصة ،  
فإنه فضلا عن كون المعرفة أمرا مستقلا تماما عن تطبيقاتها المحتملة وتطلب  
لذاتها ، فإن الفلسفة بالذات بسبب طبيعتها كتجاوز ومفارقة تنبو عن كل  
تطبيق فيه فائدة من هذا النوع . إنها لا تنتج سلعة ولا تكون حرفة أو مهنة .

ولكنها مع ذلك كما قلنا في البداية لون من الفكر ومن العمل معا ،  
لأنها فكر يترع إلى التطبيق بمعنى السلوك أو العيش طبقا لتعاليم الفلسفة . فتحقق  
عندئذ الحياة الفلسفية أو الحلقة المتوخاة منها . ولذلك لا ينفصل الفيلسوف عن

---

(١) The Philosophical Predicament : W.H.E. Barnes. ص ٢١ . المؤلف يشير إل.

الكتاب المفقود لارسطو وعنوانه Protrepticus

الإنسان العائش ، لأنه يحيا فلسفته ، بينما يفصل الإنسان العائش عن معرفته العلمية تماما لأن علمه لا يتضمن تصوراً معيناً للحياة وبالتالي سلوكاً معيناً . أن أكثر الفلاسفة عاشوا فلسفاتهم وهذا ما جلب لهم الإعجاب ، وأحياناً جلب السخرية لغرابة سلوكهم : كان كانط يقول « أن نجوم السماء فوق رأسي والقانون الخلقي في قلبي » إشارة منه إلى فلسفته الخلقية وإلى احترامه للواجب الخلقي ( الذي منبعه القلب ) إلى حد القداسة مما كان بادياً في سلوكه وحياته . فالى جانب الأديان كانت مثل هذه الفلسفة منبعاً لحياة تجرد ونقاء روحي ، ولسلوك خلقي رفيع . لكن سلوك ديوجين الكلبى الذي ظن أن محبته للحقيقة تقتضي منه التجول في وضح النهار ممسكاً مصباحاً للبحث عنها بين الرجال هو سلوك معبر قطعاً ولكنه يجلب السخرية .

ومع أن الفلاسفة يعيشون هكذا فلسفاتهم فإن بعضهم لم تكن له مهنة كسقراط وديكارت ، وبعضهم اتخذ مهنة لا صلة لها بالفلسفة فمارك أوريل كان قيصراً من قياصرة روما ، وابن سينا طبيباً ، وسبينوزا صانع مجوهرات ، ومالبرانش وباركلي رجلي دين . وبعضهم امتحن التدريس فعلم الفلسفة أو غيرها من أمثال أفلاطون وأرسطو وكانط وبرجسون ، وبعضهم امتحن الكتابة والصحافة ( سارتر ) . على كل حال ليست الفلسفة حرفة وتطبيقها الوحيد هو العمل بمقتضى الحكمة وحسب ، ولهذا فإن الفلاسفة اتخذوا للعيش أية مهنة أخرى .

نسأل الآن هل يمكن أن تكون الفائدة أن تشد الفلسفة من أزرنا وتعيننا في النابيات ؟

مثل هذا المعنى يثار في ضوء المقارنة بالدين . والفلسفة لا تقدم لنا عزاء كالدين . إنها نبت أحياناً على أرض من الشدائد أو كما سنقول فيما بعد من « وجدان تعس » . ونقوم في الوقت عينه بدور قيادة للروح أو العقل في

الأوقات العصيبة <sup>(١)</sup> : إنها تقدم لنا التأمل والتفكير وثمرات قرائح السابقين والتحرر الشجاع من سيطرة المادة ، إنها تستوحي منابع طاقاتنا الروحية وتستهدي كوامن ضميرنا الخلقي وتضع حريتنا أمام مسؤولياتها الخطيرة في أفعال الاختيار . بالفلسفة يتحد الإنسان بمنبع كيانه ووجوده وروحه ويتحرر من كل ما عداه فلا يقع تحت سيطرة الخوف من الآخرين أو العالم أو الموت أو النزعة الشيطانية لدى الإنسان التي تفسد بالكلب والحداد وتمويه الحقائق وبالذكتاتورية السياسية وبالمال وبالجاه وبالسلطان .

إن سقراط وُضع في لحظة حرجية من حياته أمام اختيار صعب حاسم : إما الموت وإما الفرار من السجن متذكرا للقانون ولتعاليمه الفلسفية . ماذا يختار الواحد منا في محله ؟ سؤال خطير . أما هو فقد اختار الموت بقراره المنبعث من أعماق ضميره بضرورة الامتثال للقانون . بهذا طابق سقراط كيانه ووجوده ونفسه فأصبح هو نفسه . ألم يُعرّف سقراط الفلسفة من قبل بأنها تعلمنا كيف نموت ؟ وما قد سنحت الفرصة لتبرير صدق تعاليمه فكيف يختار غير أصعب الاختيارين ؟ إنه استمد العون من فلسفته .

وفي فقرة من حوار هذه المناسبة مع ضميره ممثلا في القانون في المحاوراة الأفلاطونية المسماة قريطون <sup>(٢)</sup> وهو صديقه الذي أغراه بالفرار ورتب له ، كان الحديث يجري بينه وبين القانون فيتساءل القانون ما مصير سقراط إذا ما فر كعبد خاف الموت بعد أن علّم أن الفلسفة تعلم كيف نموت ، ألا ترفض المدن كلها إيواء رجل جبن أمام الموت وفر منه ؟ ثم ألا تثبت بذلك على سقراط الإدانة الظالمة بأنه انتهك القانون وأفسد الشباب ؟ ثم يحتم القانون حديثه

(١) مؤلف هذا يذكر كيف أنه عقب حيرة فكرية وأزمة فراغ عقل قرأ كتاب أميل لورسو ورسالة التوحيد للشهيد محمد عبده وأصل الانواع لداروين ووجد فيها موقفا قياديا للعقل وذلك قبل التصرف إلى الفلسفة مباشرة في الجامعة .

54a, Criton : Platon (٢)

يقوله : « إذا رحلت اليوم إلى العالم الآخر ترحل محكوما عليك ظلما وبهتاناً لا بسببي أنا القانون وإنما بسبب الناس . أما إذا قررت بعد أن تكون قد رددت على الظلم بظلم مشين ، وعلى الشر بالشر ، وبعد أن تكون قد نكثت بالمعهود التي تربط بيننا ، بعد أن تكون قد أسأت إلى من لم يسئ إليك وإلى نفسك وإلى أصدقائك وإلى وطنك وإلىي أنا القانون ، فلاني عندئذ أصبح غاضباً عليك في هذه الحياة ، وهناك قانون الآخرة لا يستقبلك بالترحاب لعلمه بأنك حاولت انتهاكي هنا عندما توقف الأمر على إرادتك الحرة . لا تدع نفسك لإغراء قريظون واستمع إليّ » .

وهكذا استمع سقراط إلى صوت الضمير ووجد من فلسفته العون والقيادة للعقل والروح في الأوقات الصعبة .

إذا ما تركنا الآن هذه المعاني المختلفة لكلمة الفائدة التي ترجى من الفلسفا وعدنا إلى أقوال الفلاسفة فيما يرون هم أنفسهم من فائدة للفلسفة فإننا نكتفي بأن نثبت هنا رأياً لابن سينا كثيراً ما تكرر في تاريخ الفلسفة من أرسطو إلى الباحثين اليوم في فلسفة العلوم أو أسس العلوم *Foundation of sciences* وهو أن الفلسفة باعتبارها « فلسفة أولى » - وهذا هو اسمها عند أرسطو والآخدين عنه - إنما نفعها هو تحليل وتبرير وبرهان المبادئ الذي تقوم عليها العلوم المتخصصة وتقبلها كسلطات لا برهان عليها <sup>(١)</sup> . مثلاً تستند العلوم إلى أفكار ومسلطات كالكم والعدد والمكان والزمان والعلّة والقوة والحركة الخ ... فيقع على عاتق « الفلسفة الأولى » سابقاً ، وعلى « فلسفة العلوم » *Philosophy of science* اليوم فحص وتوضيح وتبرير اليقين بمثل هذه المسلطات أو المقولات التي تستعمل في المعرفة العلمية دون برهان .

يقول ابن سينا : « إن العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل ، مهية إياها للسعادة الأخروية . ولكنه إذا

(١) محمد ثابت الفتني : فلسفة الرياضة ، بيروت ١٩٦٩ ص ٩ - ١٦ ، ٤٥ ، ٦٤ - ٦٦ .

فَتَشَّ في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها إلى هذا المعنى ، بل إلى معونة بعضها في بعض حتى تكون منفعة علم ما هي معنى نتوصل منه إلى تحقيق علم آخر ... فمنفعة هذا العلم ( الفلسفة الأولى ) ... هي افادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية ... فهذه اذن منفعة الرئيس للمرؤوس . والمخدوم للمخادم ، إذ نسبة هذا العلم إلى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم إلى الأشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم : فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك ، فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك <sup>(١)</sup> .

وهكذا نصل إلى نتيجة رابعة وأخيرة من النتائج المترتبة على طبيعة الفلسفة من حيث هي فكر متجاوز مفارق ، وهي أن الفلسفة لا جدوى لها إذا قيست المنفعة بالكسب والاحتراف للعيش ... ومع ذلك فهي نافعة حين توظف فينا القيم الخلقية وتشد من أزرنا في الأوقات العصيبة وحين تمنينا في تأسيس العلوم ، وحين نتجاوز بنا إلى عالم من المبدعات الفلسفية العظيمة التي لا يصح أن نفعل عنها إذا أردنا أن نفهم أنفسنا والعالم المحيط بنا .

---

(١) ابن سينا : الشفاء ، ج ١ ص ١٧ - ١٨ .

## الفلسفة في الطبيعة الانسانية

والآن وقد تعرفنا بعض الشيء إلى طبيعة الفلسفة أو إلى خصائص الفكر الفلسفي ، فإنه يطرأ على البال — وعلى بال المترددين في دراستها بصفة خاصة — سؤال أول وهو هل هناك من ضرورة اذن لتعلمها ؟

والإجابة عن هذا السؤال اذا بينت أن الفلسفة ظاهرة طبيعية في الإنسان وملازمة للطبيعة الإنسانية فإنها تبين في الوقت عينه ضرورة قيام الفلسفة والعناية بها أو تعلمها .

هناك من يرى أن الفلسفة ليست مما يؤخذ بالتعليم ، وفي هذا يقول كانط « لا توجد فلسفة يمكن أن تعلم ... وكل ما نتعلمه هو أن نفلسف » <sup>(١)</sup> . ولكن هذا الرأي مغزاه بكل بساطة هو أن الفلسفة من سليفة الإنسان وطبعه فهي تلقائية لا تحتاج إلى تعلم إلا بالممارسة .

والواقع أن النزعة إلى التفلسف ظاهرة طبيعية في الإنسان ومرتبطة به من حيث هو كذلك ، وهذا ما أكدته كانط نفسه برغم اعتقاده بأن الميتافيزيقا مستحيلة كعرفة على عكس المعرفة العلمية الممكنة لنا . فهو يقول : « لقد

(١) Critique de la Raison Théorique · Kant ترجمة Barni ص ٢٩٦

قدر للعقل الإنساني في نوع من أنواع معرفته ( يقصد الميتافيزيقا ) أن يُحمّل بأُسئلة أملتها عليه طبيعته فلا يستطيع أن يتجاهلها ، ولكنها لتجاوزها حدود قدرته هو لا يستطيع أن يجيب عنها .

والخيرة التي يقع العقل فيها هكذا لا ترجع إلى خطأ فيه . فالعقل يبدأ بمبادئ ( أو قوانين كالعلية مثلا ) لا حيلة له إلا أن يستعملها في التجربة ، والتجربة تفره في الوقت عينه على استعمالها هذا . ولكنه عندما يتجاوز العقل التجربة إلى شروط أعلى فاعلى بواسطة استعمال تلك المبادئ ، يدرك فوراً وهو على هذا النحو من التجاوز أو المفارقة — والأسئلة ما زالت قائمة ملحة — أن عمله هذا لا بد أن يظل دائماً منتقصاً ... لأنه حيث ان المبادئ التي يستعملها العقل تتجاوز حيثن حدود التجربة فهي لم تعد قابلة للاختبار التجريبي . أن ميدان المعركة لهذه الأسئلة التي لا ينتهي التناقض في اجاباتها تسمى الميتافيزيقا « ... (١)

تلك هي ذرات كانط عن العقل الذي يتساءل بطبعه أسئلة تقودنا مباشرة إلى الميتافيزيقا المعروفة منذ القدم والتي حصر كانط موضوعاتها في ثلاثة وجودات كبرى : العالم كجوهر والنفس والله . لذلك يبدو أن الأسئلة التي

---

(١) Kant ، المرجع السابق ، المقدمة الأولى . عندما نتكلم عن فلسفة كانط يجب أن نميز بين تصورين « للمفارقة » وهو المصطلح الذي عرفنا به طبيعة الفلسفة : (١) فهناك مفارقة معرفته مستحيلة حل الفكر عند كانط اذ الفكر يجب أن يبقى في نطاق التجربة الحسية وشروطها العقلية وعندما يتجاوز هذا النطاق إلى موضوعات الميتافيزيقا ومنها المفارقة بالذات وهو الله سبحانه وتعالى تقع بالضرورة في التناقض وتكون المعرفة مستحيلة . (٢) لكن هناك المفارقة بمعنى « الفئاني » transcendental فقط وهو البحث عن الشروط والقوانين العقلية كالعلية مثلا التي هي « فوق » مستوى التجربة الحسية وليست مستمدة منها لأنها تنظمها . وبفضل هذه القوانين سينطبقها على التجربة الحسية تتكون المعرفة الممكنة لنا وهي العلم . هنا نحن في نظرية المعرفة التي تبين كيف ان العلم معرفة موضوعية . واذا فمعد كانط يجب على الفلسفة النقدية أن تتدخل من البحث عن المفارقة موضوع الميتافيزيقا وتنتقل إلى البحث فقط عن الفوقاني ، أي الشروط التي تتكون بمقتضاها المعرفة الممكنة أي العلمية .



يثيرها العقل بطبعه تدور أساساً حول « الوجود » من جهات مختلفة ، وجود جوهر العالم يكمن وراء ظواهر الطبيعة ، وجود للنفس يكمن وراء الظواهر السيكولوجية ، وأخيراً وجود الألوهة الكامنة وراء نوعي الوجود السابقين ، ولذلك فإن الميتافيزيقا التي أنشأها العقل بأسئلته هي ميتافيزيقا « إنتولوجية » أي باحثة عن موجودات حقيقة أو واقعية تدل عليها الكلمات الثلاث : العالم والنفس والله . وكما يقول هيدجر Heidegger الفيلسوف الوجودي المعاصر إن خاصية الإنسان هي أنه كائن « إنتولوجي » أي دائم التساؤل عن الوجود ويتجاوز أو يفارق نحو الوجود أيضاً . فالوجود مهما تنوعت الأسئلة بصده هو نقطة البداية والنهاية ، الألف والياء ، في الميتافيزيقا .

وأول وجود في متناول يده يثير تساؤله هو وجوده هو نفسه ، ذلك الوجود الذي لم يتمخيره الإنسان لنفسه والذي ألغى نفسه عليه والذي يحفه الغموض والتهديد من كل جانب .

فلقد ألقينا في هذا العالم ولم نطلب المجد اليه ولا نعرف من أين وما سبب مجيئنا . ونحن نعيش في هذا العالم واقعين تحت تهديد القلق وخوف المستقبل واليأس والصدفة والضعف والمرض والشيخوخة والموت ... ثم تنقضي حياتنا إن عاجلاً أم آجلاً دون أن نطلب انقضاءها ولا نعلم إلى أين وما هو المصير . فالإنسان في جهل وغموض بأسس وجوده ومصيره ويعيش في تهديد دائم . وهو أن وضع هذه الأمور الناجمة عن وجوده القامض المهدد موضع التساؤل كان كلامه فيها أو بالأحرى جوابه عنها هو الذي يطلق عليه فلسفة ( أو ميتافيزيقا كما أراد كانط ) . فالفلسفة — أو بالأحرى الأسئلة — فطرية وطبيعية في الإنسان كنتيجة لوجوده المحفوف بالغموض والتهديد والذي لكي يفهمه ويدعمه يلتمسه في ضوء وجودات أخرى كالعالم والنفس والله .

...

حتى الأطفال لا يخلون عن التفلسف . فمن العلامات الدالة على أن

للإنسان استعداداً طبيعياً للتفلسف دون تعلم سابق للفلسفة ، الأسئلة العديدة التي يثيرها الأطفال تلقائياً ، وليس من النادر أى نسمع من أفواههم كلمات تقودنا مباشرة إلى صميم الفلسفة .

هناك أمثلة يذكرها كارل ياسبرس <sup>(١)</sup> منها أن طفلاً قال متعجباً : إنني أجاول أن أفكر أنني شخص آخر ولكنني أنا دائماً نفسي . فهذا الطفل لمس مصدر كل يقين ، لمس الوعي بالوجود ممثلاً في الوعي بالذات ، فوقف مشدوهاً أمام الغز « الأنا » الذي يتجاوز أو يفارق الأشياء والموضوعات المحسوسة المألوفة فلا يُدرك كواحد منها ، أنه يقف بذلك أمام حد أقصى أو حقيقة قصوى Ultimate situation لا يمكن تجاوزها .

وظفل آخر استمع إلى قصة الخلق في الكتاب المقدس التي سول في البدء خلق الله السماوات والأرض ... فيتساءل فوراً وماذا كان قبل البدء . فهذا الطفل أدرك بطبعه أن متابعة التساؤل قائمة وأن العقل لا يعرف حداً لتساؤله على هذا الطريق المتجاوز ، وأنه لا جواب ينهي التساؤل .

إن هذا التجاوز الذي لا ينتهي إلى بداية ، القائم على تكرار تطبيق مبدأ العلية Causality هو الذي عناء كانط فيما نقلناه عنه بأنه عمل للعقل متقصر لا يصل إلى يقين ويثير التناقض لأن مثل هذا التطبيق المتجاوز للعية لم يعد قابلاً للاختبار التجريبي .

وظفلة قالت لأبيها إذا لم يوجد الله لما وجدنا إطلاقاً . إنها طفلة تملكتهما الدهشة من الوجود : فالأشياء لا توجد من تلقاء ذاتها ، وأدركت الطفلة أن هناك فارقاً يفرق بين التساؤل المنصب على الأشياء متفرقة وبين التساؤل عن الوجود كله . إن وجه الحاجة إلى وجود الله هو « الكل » وليس الأشياء

---

(١) Way to Wisdom : Karl Jaspers الترجمة الانجليزية ص ٩ - ١٠ ، الترجمة الفرنسية

Introduction à la Phil. ص ٤ - ٦ .

متفرقة ، فكل شيء من الأشياء المتفرقة له سببه المباشر أما الكل فمحتاج الى الله .  
 وطفلة أخرى تصعد درج البيت ، وأخذت كلما صعدت درجة تفكر  
 كيف يتغير كل شيء من حولها ويتقضي كما لو لم يكن ، فقالت في نفسها  
 لا بد رغم هذا انه يوجد شيء لا يتغير ... أن اندهاشها وخوفها من التغير  
 الدائم جعلها تبحث بأي ثمن عن مخرج منه بالتجاوز إلى وجود ثابت باق .  
 هناك فلاسفة شمروا بالتغير الصرف (هرقليط ) كشعور تلك الطفلة ،  
 لكن هناك من تجاوزوه إلى وجود ثابت ازلا كالمثل المارقة عند افلاطون .  
 إن الذي يجمع مثل تلك الأسئلة الواردة على ألسنة الأطفال يستطيع أن  
 يؤلف طائفة من المسائل الفلسفية التي تخطر على أذهانهم بالسليقة التي أشار إليها  
 كانط .

ومن المشاهد أن هذه الأسئلة تزول كلما كبر الأطفال ولا تبقى آخر  
 الأمر إلا عند الفلاسفة . وسبب زوالها أمران :

الأول التأثير بالمجتمع ، فالطفل كلما تقدم سنا أصبح أكثر اندماجا في  
 تقاليد المجتمع ومعتقداته ، ويجد في مجتمعه أجوبة جاهزة على أسئلته بعضها  
 ديني وبعضها غير ديني ، مما يमित فيه نزعته الطبيعية للفلسف ، ولا يفلسف  
 إلا من تحرر من سجن المجتمع .

الثاني أن الإنسان كلما تقدم سنا خضع أكثر فأكثر إلى ضرورات العمل  
 للعيش ، وهذا مما يصرفه عن النظر المجرد وتأمل الأسئلة الفلسفية . ومن  
 يتحرر من ضرورات العيش يفلسف .

والواقع كما قلنا ان استقلال الفيلسوف عن كل المؤثرات اجتماعية  
 كانت أم معيشية أم غير ذلك ، سمة من سماته الأساسية .

من جهة أخرى لا توجد الفلسفة التلقائية عند الأطفال وحدهم بل توجد

أيضا كما يقول ياسبرز عند بعض مرضى العقول ، فعندما تسقط عن هؤلاء حجب المجتمع تبرز أحيانا من أفواههم حقائق ميتافيزيقية شاردة قد لا تقبل صياغة معقولة إلا في أندر الاحوال كما في حالة الشاعر هولدرلين Hölderlin والرسام فان جوج Van Gogh وكل من عرف هذه الحقائق الملهمة لا يسهه إلا أن يشعر بأن الضباب الاجتماعي الكثيف الذي يغشى عادة حياتنا قد انقشع . وكثير من أصحاب العقول عند انتقالهم إلى الصحو بعد نوم يلهمون حقائق أو أفكارا ثابتة تتلاشى مع اللحظة التامة تاركة وراءها احساسا بأنها لا يمكن تداركها أو استعادتها . والمثل السائر القائل بأن الحقيقة تخرج من أفواه الصغار والمجانين مثل له دلالاته . ولكننا لا نجد بالطبع عند هؤلاء الصغار والمجانين الأمثلة الخلاقة والبصيرة النافذة التي نلمسها في الأفكار الفلسفية العظيمة ، فهذه ثمرة قليل من العقول الكبيرة أو العبقريات الفلسفية التي تتأبعت خلال التاريخ ، وظلت محتفظة بنقاء فطرتها الأولى وصدق إحساسها بمشاكل الوجود وأسئلة العقل الملحة بصدد الوجود ، وحافظت على استقلالها من سيطرة المجتمع وضرورات العيش .

وليس الأطفال وبعض مرضى العقول هم وحدهم الذين يثيرون تلقائيا قضايا الفلسفة ، بل إن الإنسان العادي في حياته اليومية يعتقد أنه أهل لأن يبدي رأيا أو أن يذهب إلى حكمة ، أي يفلسف ، لأنه يعتقد أن تجاربه وعقله ومستوليته وخلقه كلها كفيلة بأن تزوده بآراء فلسفية ناضجة ، وذلك بخلاف موقفه من مسائل العلم فهو يمتنع عن إبداء رأي فيها ويتركها للديها .

مثلا عندما يتمثل رجل بآية قرآنية كريمة أو بمثل سائر أو بقصة من كليله ودمته أو بحكمة معروفة أو ببيت من الشعر أو بكلمات أغنية أو عندما يدافع بحماسة عن مذهب سياسي أو حزب أو مبدأ اجتماعي ، فإنه في كل هذه الاحوال وغيرها يفلسف أو يفصح عن موقف فلسفي طبيعي لديه ، ويتخذ بذلك لنفسه فلسفة مقتضية ومؤقتة . فالذي يذكر في مناسبة من المناسبات

الجملة التي افتتح بها روسو كتابه « العقد الاجتماعي » وهي « ولد الانسان حراً » إنما يعتنق نظرة فلسفية مقتضبة في طبيعة الإنسان وحقه الطبيعي في الحرية ، وفي هذا يختلف عنه إنسان آخر يأخذ في نفس الموقف ، إذا كان يعارضه ، بقول أفلاطون « الناس معادن فمنهم من هو خسيس فيستعبد ومنهم من هو نفيس فيكون حراً » .

والإنسان الذي يتمثل بالجملة التي افتتح بها ديكارت كتابه « مقال في المنهج » وهي « إن العقل أعدل ما وزع بين الناس » ، يقرر فلسفة في المساواة في الإنسانية ، مختلفة عن نظرة أخرى في اللامساواة والشعبوية يستمدّها من علماء الاجتماع من أمثال دوركهم وليفي برويل والذين يشاطرونها الزائني المؤسف بأن الإنسانية منقسمة على نفسها إلى شعوب بدائية تتميز بعقلية سابقة على المنطق Prélogique لها قوانينها ، وأخرى متحضرة تتميز بعقلية منطقية <sup>(١)</sup> .

ومن يتمثل ببيت المعبري :

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب في ازدياد

يعتق نظرة متشائمة متخاذلة ، وفي هذا يختلف عنه آخر يتمثل ببيت شوقي :

وما نيل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا

فهو إنسان متفائل مناضل .

هذا وليس من الضروري أن تكون الفلسفة المقتضبة العابرة هذه فردية ومصرحاً بها كما في الأمثلة السابقة ، بل قد تكون جماعية ومضرة بحيث يعتنقها كثيرون أو شب أو شعوب دون وعي بها . مثلاً — والمثال هنا من

---

Amo Primitive : Levy Bruhl. (١)

علم الأثروبولوجيا - عندما ينتهي الشتاء نتوقع الربيع ومعه الخضرة والأزهار والثمار ، لماذا ؟ لأننا نعتقد جميعا بأن قوانين الطبيعة مطردة فلا بد أن يأتي الربيع وتأتي معه الخضرة والأزهار والثمار ، ولكن هناك شعوبا منها المعاصر ومنها القديم لا تعتقد بهذا الاطراد في القوانين وتعتقد أنه لا بد من مساعدة الطبيعة لتجيء معها بالربيع وذلك بأن يتدخل الإنسان بطقوس وشعائر لمساعدة الطبيعة . إن هذا الاختلاف بين الشعوب يرجع إلى اعتناق مبادئ فلسفية ضمنية متعارضة . فبعض الشعوب تعتقد بالاحتمية Determinism في الطبيعة ، بينما تعتقد شعوب أخرى بالمعجزة وتأثير الطقوس والشعائر في الأحداث الطبيعية .

خلاصة هذا أن الانسان صغيرا وكبيرا ، فرداً وجماعة ، صراحة وضمنا ، يفلسف تلقائيا ولا يستطيع أن يتحاشى الفلسفة . فالفلسفة حاضرة حيث حضر الانسان وحيث فكر .

والآن فقط ربما يتضح أن الفلسفة لزعة في فطرة الإنسان ومن ثم هي ضرورة القيام كلون متميز من ألوان التفكير عرفه التاريخ ، كما يتضح أنها ضرورة الدراسة والتعلم وهذا هو ما قصدنا بيانه .

## الفصل الثاني

### منابع الفلسفة

- ٣ - البداية والمنبع
- ٤ - تاريخ الفلسفة كمنابع
- ٥ - الإندهاش
- ٦ - الشك
- ٧ - الضمير الخلفي
- ٨ - الوعي بالوجود التمس للانسان
- ٩ - الحقيقة الفلسفية





## الفصل الثاني

### منابع الفلسفة

#### ٣

### البداية والمنبع

عندما قلنا إن التفلسف من طبيعة الإنسان لم نتوسع في تحليل هذه الفكرة بأن نحدد المنايع المختلفة التي تنبع منها الفلسفة في هذه الطبيعة .

فنتساءل الآن هل يمكن أن نحدد منايع دائمة للفلسفة في الطبيعة الإنسانية ، وما بداية الفلسفة ؟

وبداية غير المنبع . فالبداية حادث يذكره التاريخ وترتبط به مجموعة الوقائع التي تؤلف وإياه تاريخ شيء ما خلال الزمن كتاريخ الفلسفة مثلاً .

أما المنبع فهو المعين الذي تفيض عنه الوقائع نفسها ولا أول له ولا بداية . وفيما يختص بالفلسفة هو الباعث الدائم على التفلسف .

إنه بفضل هذا المنبع أو المنابع عند كل فرد تفصي الفلسفة مهما كان قدمها عند من يدرسها اليوم بمعناها وحكمتها وتصبح معاصرة حية ملهمة .

أما بداية الفلسفة فقد ظهرت في بلاد مختلفة شرقية وغربية ، فظهرت أولا في الصين <sup>(١)</sup> والهند <sup>(٢)</sup> غير أن فلسفات هذه الأمم ظلت حبيسة في بلادها إلى اليوم ولو أنها اقتشرت لكان مصير علومنا وفلسفاتنا غير ما هو حادث اليوم .

والفلسفة التي نرتبط بها اليوم في وطننا العربي الكبير المطل على البحر الأبيض المتوسط ظهرت قبل الحضارة العربية عند أمة صغيرة في ركن من أركان شرقي هذا البحر ، هي أمة اليونان القديمة ، وترجع بدايتها ( أي الفلسفة ) إلى نحو ستة وعشرين قرنا . وطوال هذه الحقبة تبادل العرب والغرب عيون شعوب الأرض كلها الأخذ والعطاء في كل الميادين ابتداء من الفلسفة وفروعها والعلوم الأخرى <sup>(٣)</sup> .

---

(١) من فلاسفة الصين : لاوتسي *Leo Tse* ( القرن السادس قبل الميلاد ) وكونفوشيوس *Confucius* ( القرن السادس ق . م . ) وتشوانج تسي *Thuang Tse* ( القرن الرابع ق . م . ) .

(٢) من فلسفات الهند : كتب أوپانشاد *Upanishads* ( يقع تقريبا بين ١٠٠٠ و ٤٠٠ ق . م . ) والنصوص البوذية ( القرن الأول ق . م . ) . -

(٣) كانت توجد مراكز هامة لفكر اليوناني القديم في العالم العربي قبل الاسلام فيما بين النهرين وحل شواطئ البحر الأبيض المتوسط وأهمها الاسكندرية ومطحها . ثم ترجمت الفلسفة والعلوم اليونانية إلى العربية أبان الدولة العباسية ، فأصبحت الفلسفة بفضل اللغة العربية - التي كانت لغة محلية - حركة حالية قوية عمدة من بلاد ما وراء النهر وفارس شرقا حتى بلاد الاندلس غربا . وتراجم الحكماء التي ألفها من الفلاسفة ومنهم فلاسفة تلك الحقبة مؤلفون من أمثال ابن الفطحي وابن أبي أصيبعة وغيرهما تشهد بنشاط فلسفي واسع . ثم عاد الغرب يأخذ الفلسفة الإسلامية والترجمات العربية لمؤلفي اليونان بترجمتها إلى لغته اللاتينية . ومنذ القرن التاسع عشر عاد العرب يأخذون عن الغرب في مختلف العلوم ، وفيما يختص بالفلسفة كانت أول دروس فيها قبل الحرب العالمية الأولى ألغها في الجامعة المصرية القديمة

ويقول مؤلفو اليونان أول من فلسف هو طاليس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد وزار مصر وعلم كهنة ممفيس قياس ارتفاع الهرم الأكبر بقياس ظله عندما يكون ظل كل شيء مثله ، وتنبا بالكسوف الذي وقع عام ٥٨٥ ق . م . فهو اذن رياضي وفلكي ، ولم يثر عنه في الفلسفة إلا قوله الذي أثبتة أرسطو بأن العالم يرد إلى الماء كأصل وحيد له . وهذا الرأي على خطئه ليس ساذجا لأنه ينهي عن اتجاه الفكر منذ البداية إلى البحث عن أصل بعيد للأشياء ، فالعلم اليوم يرتد بظواهر الأشياء ومنها الماء إلى عنصر كالذرة مثلا . غير أن الفلسفة لم تكثف عادة بما يصل إليه العلم وحتى في صورته المعاصرة ، وتريد أن ترتد إلى ما هو أبعد ، إنها « تتجاوز » الماء أو الذرة أو غيرها إلى مبدأ أول بالاطلاق ، إلى المفارق الحق . ورأى طاليس ان هو الا بداية لهذا الاتجاه ، ويشير إلى ' اتجهت إليه الفلسفة منذ البداية .

فالفلسفة اتجهت منذ البداية إلى بحث عن المبادئ الأولى للأشياء حتى الانتهاء إلى أولها بالاطلاق . ولذلك فإنها كثيرا ما عرفت في الكتب بأنها البحث عن المبادئ الأولى للوجود أو عن الوجود وعمله الأولى. هناك بالطبع تعريفات كثيرة كل واحد منها يلمس جانباً من جوانبها ويعبر عن اتجاه من اتجاهاتها وستعرض إلى بعضها فيما بعد ، ولكن هذا التعريف المشهور يكفي لبيان أن الفلسفة اتجهت منذ بدايتها إلى الوجود بحثاً عن عمله أو مبادئه الأولى ، وأنها غلظت هذا الموضوع بالمسائل ووجهات النظر والحلول المختلفة ومن كل هذا يتألف « تاريخ الفلسفة » .

---

كل من سانتلانا ( عن الفلسفة الاسلامية ) والكونت جلارزا ( عن باسكال ومالبرانش ) وحسن من اعلام ايطاليا ، ثم تأسس أول قسم للفلسفة في جامعة القاهرة عام ١٩٢٥ وافتتح الدراسة فيه اعلام اجلاء من جامعة باريس من أمثال لالاند وبرهيه ولويس روجيه ثم أصبحت بمدهم الدراسة بالمصرية بمد انتشار الفكر الفلسفي .

## تاريخ الفلسفة كمنبع

إن الذي يمكن أن يقال بمناسبة تاريخ الفلسفة إن هذا التاريخ نفسه منبع من أهم منابع الفكر الفلسفي ولكنه منبع بالنسبة الينا نحن الذين نعيش في ظل هذا التراث الفلسفي العظيم: وليس منبعا في الطبيعة الإنسانية ذاتها. انه الفيلسوف الذي يحدثنا عبر ستة وعشرين قرنا حديثا متصلا ، لذلك يجب أن نعلق أهمية على الاصفاء اليه وعلى دراسته وحياته لأنه ضروري لتكوين الفيلسوف بما يتمرس فيه من مسائل ومناهج وحلول ، حتى إذا تمرس بحكمة الإنسان طوال عصوره أصبح صالحا للتجديد فيها في ضوء ثقافة عصره واهتماماته ووجهة نظره .

قال ليبنتز Leibniz في مكان ما إن الإنسان لكي يحسن القفز إلى الأمام يجب أن يتراجع أولا إلى الوراء .

وهكذا عندما يكون التراجع إلى ماضي الفلسفة يكون القفز منه :

(١) إما إلى فلسفة جديدة .

(٢) وأما إلى لقاء ضوء جديد على فلسفة سابقة من وجهة نظر إهتمامات

معاصرة .

بالفلسفة كلها . يقول جان بران <sup>(١)</sup> J. Brun « إن كل فيلسوف بما هو كذلك إنما يعالج من تاريخ الفلسفة مثلما يعالج منه مؤرخ الفلسفة إن لم يزد عليه » . فلا غنى أذن عن تاريخ الفلسفة في الفلسفة .

ولكن إذا أردنا تحديدا أكثر من هذا نقول إن الفلسفة الجديدة يمكن أن تكون رد فعل على فلسفة أو فلسفات سابقة ومن ثم فهي مرتبطة بها ارتباطا عضويا ونابعة عن تاريخ الفلسفة . ومثال فلسفة هنري برجسون Bergson مثال طيب للتاريخ كمنهج .

لقد كانت فلسفات رينان Renan وتين Taine وهربرت سبنسر Spencer المادية شائعة في عصر نشأ . برجسون في آخر القرن الماضي ؛ وكان هربرت سبنسر بصفة خاصة وهو الذي نقل إلى حقل الفلسفة نظرية مواطنه داروين Darwin في تطور الأحياء - الفيلسوف المسموع الكلمة بين أبناء جيل ذلك العصر الأخوذ بالعلم المنتصر والمشرّب بالنزعة العلمية ( سيانترزم Scientism ) ولكن برجسون الذي درس سبنسر لم يتشرب نزعته المادية وإنما وجه تفكيره حول نفس المسائل التي أثارها سبنسر اتجاهات جديدة ، وكانت اتجاهاته هذه - وهذا هو الأمر الهام الذي نقصد بيانه هنا - ردود فعل مباشرة على نزعة سبنسر ونزعة عصره المادية .

وفي هذا يقول تيبوديه <sup>(٢)</sup> Thibaudet تلميذ برجسون ومؤرخ تفكيره :

« جرى كل شيء في فلسفة برجسون كما لو كانت هذه قد نبعت كسلسلة من التأملات النقدية على هامش [ أفكار ] سبنسر » .

---

ويقول اندريه متز (١) Metz « إن برجسون يتعمقه أفكار سبنسر سرعان ما أدرك أنها مصنعة ومبالغ وأكثرها خاطئة . فبعد أن حدد بصفة نهائية اعتراضاته التي كونها بصددها ، بدأ يطبق آراءه الجديدة في دراسة أعرق مسائل الفلسفة قديما وأكثرها نقاشا ألا وهي المسألة الشائكة للحرية الإنسانية . ونتائج آرائه هذه هي التي ضمنها كتابه « المعطيات المباشرة للوجدان » (٢) ، وهو أول كتبه ثم تنابعت مؤلفاته الفلسفية واتسع نطاق مذهبه على نفس الوتيرة أمجد كردود فعل على سبنسر وعلى المادية العلمية السائدة في عصره .

(٣) وأما ما تلقىه دراسة تاريخ الفلسفة من ضوء جديد على فلسفات سابقة بقصد تجديد الاتصال بها وإعادة كتابتها بفهم متغير ومعاصر ، فهذا عمل مؤرخي الفلسفة ، وهم فلاسفة بالطبع ومن ثم يختلفون في فهمهم للفلاسفة السابقين باختلاف ثقافتهم واهتمامات عصرهم ووجهات نظرهم : وهكذا فإن أفلاطون الذي يقدمه لنا مؤرخ مثل أميل برهيه (٤) غير أفلاطون الذي يقدمه لنا فستوجير (٥) وأيضا غير أفلاطون الذي يقدمه لنا مورو (٥) .

فالأول أفلاطون عقلي معهد لأرسطو ، وأفلاطون فستوجير فيلسوف ديني يحتاج المعرفة عنه إلى تطهير النفس من أدران الحس وذميمة الاخلاق . وأفلاطون مورو فيلسوف فيثاغوري رياضي يرى « الوجود » مجرد « علاقة » كالعلاقات الرياضية أو المنطقية .

ولا شك يوجد أفلاطون بألوان أخرى تختلف باختلاف المؤرخين .

(١) Bergson et le Bergsonisme : A. Metz. ص ١١

(٢) Les données immédiates de la Conscience. : Bergson.

(٣) Histoire de la Philosophie : E. Bréhier.

(٤) Contemplation et vie contemplative chez Platon في كتابه A.-J. Festugière (١٩٣٦)

(٥) La Construction de l'Idéalisme Platonicien : J. Moreau. (١٩٣٩)

وكذلك الشأن في كل تاريخ في الفلسفة .

إن هذا النوع من كتابة الفلسفة هام جدا اليوم بالنسبة للجامعات وللدراسة فيها إلى حد أن الجامعات اليوم لا تخصص وظائف لفلاسفة يكرسون جهودهم لفلسفاتهم وحسب ، وتقتصر على اجتذاب الفلاسفة الذين يصمتون عن مذهبهم ويكرسون جهودهم لتاريخ الفلسفة والعلوم الفلسفية الأخرى .

لذلك فإن أكثر الدراسات والأبحاث الفلسفية في الجامعات اليوم في حقل تاريخ الفلسفة ، ومن هذه الزاوية تعتبر الفلسفة - أي تاريخها - جزءا من الدراسات القديمة Classics . وبعض تلك الأبحاث شديد الموضوعية ، يتقيد بالنصوص وبالألفاظ ، وبعضها يعرض فرصة لتغيير وجهة نظرنا في فلسفة معروفة ، وبعضها يعرض وجهها عصريا لفلسفة ماضية .

ففي السنوات الأخيرة هناك عودة في الجامعات الفرنسية مثلا إلى اكتشاف فلسفات ما قبل سقراط ولكن في ضوء اهتمامات الوجودية المعاصرة - والفينومولوجيا عند هوسيرل (Husserl) وهذا ما يؤخذ من دراسات عن بارميندس<sup>(١)</sup> وأناذقليس<sup>(٢)</sup> وهرقليط<sup>(٣)</sup> مثلا .

ثم إن أرسطو الذي ظل طويلا المعلم الأول ثم اختفى في الفلسفة الحديثة عاد في السنوات الأخيرة من منفى النسيان ليتبوأ مكانة عصرية سواء في فرنسا أو في إنجلترا وذلك بسبب نظرياته المنطقية بصفة خاصة وارتباطها بعلم الحياة ، وكذلك بسبب انتولوجيته ( فلسفته في الوجود ) التي كانت قد لفظت أنفاسها منذ فجر الفلسفة الحديثة . إن دراسة أوبنك<sup>(٤)</sup> عن أرسطو

---

(١) Avant-propos à l'édition du Poème de Parménide : J. Beaufret. باريس ١٩٥٥ .

(٢) Empedocle : Bollack باريس ١٩٦٥ .

(٣) Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots : C. Rannoux. باريس ١٩٦٥ .

(٤) Le Problème de l'être chez Aristote : P. Aubenque. باريس ١٩٦٧ .

أخرجت هذا من طي الأهمال ووضعت في إطار عصرنا واهتماماته . أما في أنجلترا فقد كان الاهتمام منصبا على منطق أرسطو . وخاصة على كتابه « المقولات » وعلى صلة منطق بالمتنطق الرياضي المعاصر .

هذه نماذج يسيرة لأهمية دراسة تاريخ الفلسفة كمنبع لتجديد الفلسفة أو لتجديد الاتصال بها لفهمها . ضوء جديد .

\*\*\*

بعد أن ابرزنا أهمية تاريخ الفلسفة كمنبع نستطيع أن نقارن العلم والفلسفة من حيث تاريخيهما وأهميته كمنبع بالنسبة لكل منهما .

لقد كان العلم جزءاً من الفلسفة ولم يستقل عنها تماماً إلا منذ أقل من ثلاثة قرون . واذن فتاريخ العلم في عراقة تاريخ الفلسفة ، لكن تاريخه ليس جزءاً منه ولا هو موضوع دراسة فيه ؛ اذ العلم ينسب ماضيه ولا يكثر له ، فقوانينه مجردة عنه . ركانها حاضراً دائماً لا ماضى له ، وكل اصطلاح في العلم يكفي فيه أن نفهم استعماله مجرداً عن تاريخه ، مثلاً الاصطلاح الذي يظهر في معادلات الميكانيكا دلالة على الزمن (t) يبدو لمن يستعمله شيئاً معاصراً لا تاريخ ولا زمن له ؛ من جهة أخرى تقدم العلم نفسه إما أن يكون باضافة قوانين جديدة ، أو بتصحيح القديم أو بإسقاطه وفي هذه الحالة الأخيرة ينسب العلم ما سقط منه باعتباره خطأ . وخلاصة هذا أن العلم يعيش دائماً في الحاضر ولا يذكر ماضيه وتاريخه ليس جزءاً من تعاليمه .

أما الفلسفة فتاريخها أو الزمن الذي عاشته جزء لا يتجزأ من تعاليمها ومنبع من منابعها الهامة وبه نفهم حاضرها . والفلسفة أشبه بذاكرة كبيرة لا تنسى ، أو بنهر ينمو باطراد بمياه روافده . ذلك لأن مسائلها التي يدور حولها التفلسف باقية أبدية ، وحلولها مهما كانت قديمة لا تقدم ولا تسقط من حساب الفيلسوف كما تسقط القوانين العلمية . فلا يمكن أن يقال إن نظرية



أفلاطون في المثل التي ظهرت منذ ثلاثة وعشرين قرناً قد بطلت الآن وحل محلها إكتشاف فلسفي جديد لأن نظرية أفلاطون لا تقدم بالاعتراضات وبالاهمال وبالتحديد ، فلا يزال بيننا في هذا القرن أفلاطونيون يفكرون بوحى منها ؛ ليس في الفلسفة وحدها بل أيضاً في الحياة اليومية والسياسة والاجتماعية والخلقية وحتى في علم الرياضة ( كرونكر وهرميت ) . فنظرية أفلاطون أو غيرها أمر يعيش باستمرار لما تلهمه من اتجاهات ونزعات . ومن ثم فإن النظريات الفلسفية أكثر شباباً من نظريات العلم وأكثر دواماً وغلوراً لأنها دائمة الإلهام ولأنها أكثر صلة بما هو دائم وعالم ، وأعني بالروح والفكر والضمير والألوهة . من جهة أخرى كل اصطلاح في القاموس الفلسفي يحمل طابع الفلسفة التي استعملته ولا يفهم المقصود منه إلا بالإشارة إلى مذهبه الذي ورد فيه ، فهو اصطلاح متلبس بمشخصات تاريخية ، مثلاً اصطلاح « وجود » أو « جوهر » أو « ماهـ » أو غير ذلك من مصطلحات الفلسفة لا يمكن استعمال واحد منها إلا بالإشارة إلى مذهب معين وبذلك يكون تاريخ الفلسفة حاضراً وموضع نظر ، فهذا التاريخ كائن حي يعيش حين يفلسف الإنسان ومائل في كل فلسفة ولهذا هو منبع للفلسفة بخلاف تاريخ العلم التي يفله العلم وراء ظهره .

كيف يؤدي تاريخ الفلسفة إلى فلسفات جديدة ؟

يظهر ان للفلسفة منطقاً أو جدلاً باطنياً تسير بمقتضاه الفلسفات قدماً . فكل فيلسوف يقف من سابقه موقف المحاور والمجادل من زاويته الخاصة فيرفض من هذه الزاوية التي يقف فيها ما لا يبراه من خلالها ، ويثبت ما يراه هو في نفس المسائل .

وليس في هذا ما يستوجب اتهامه « بالذاتية » التي تقرن « بالموضوعية » وتكون انتقاصاً لها ، اذ ليس الأمر في الفلسفة متعلقاً بموضوعات وانما بالذات الانسانية وصدق رؤيتها . وكل ما يتزود به الفيلسوف حينئذ هو الاخلاص والصدق في الروية .

اذن هناك في كل فلسفة جديدة مرحلتان جدلتان ، الأولى الرفض أو النفي لموقف فلسفة سابقة ، وهذا الرفض نفسه يتضمن مثول أو حضور الفلسفة المرفوضة كشاكل ومائل ، في الفلسفة الجديدة ، هو رفض ممتلئ بعناصر الفلسفة السابقة يعهد - كجسر للعبور - لعناصر الفلسفة الجديدة .

أما المرحلة الثانية فهي اثبات أو إنشاء الموقف الجديد . اذن الفلسفة في تاريخها هي حوار يمر في هاتين المرحلتين الجدلتين .

إن عظمة أفلاطون مستمدة جزئيا من الانتباه إلى هذا الجدل الباطني للفلسفة ، لذلك أخرج الفلسفة في محاورات ، وأبرز في هذه المحاورات شخصيات فلسفية من مشارب متضاربة وأحيانا من عصور متفاوتة ليتناقشوا المسائل المعروضة . وقد تستقر المحاوراة أو لا تستقر على رأي مما يشهد أيضا بمعظمة أفلاطون حين نرى منه ان كل مسألة فلسفية مسألة مفتوحة قد لا تجد حلا أو جوابا وإن المسألة نفسها تبدو أهم من الجواب لأنها هي الخالدة الدائمة . إن من لا يتلوق « المشكلة » الفلسفية نفسها وينظر فقط في الحل فقد أغمض عينيه عن لباب الفلسفة أو عن « ثوابتها » ، عن ما هو باق ، ونظر فقط إلى ما يتغير من حلول . إنه عندئذ أشبه بذلك الطالب الذي بعد أن استوعب برهان زينون في نفي الحركة قال « أني أرى الحل ولكني لا أرى المشكلة » . إنه اذن غير صالح للفلسفة .

على كل حال فيما يختص بتاريخ الفلسفة يمكن القول بأنه وليد عملية جدلية باطنية في الفلسفات ذاتها ، وفيلسوف اليوم لا غنى له عن ذلك التاريخ الطويل في إبراز أفكاره الفلسفية . فلا غرابة أن يكون اليوم تاريخ الفلسفة منبعاً من منابعها وإن لم يكن الأمر كذلك في البداية لانه لم يكن هناك تاريخ أو فلسفة .

## الإندهاش

بعد تاريخ الفلسفة كنيج نتناول مابغ الفلسفة في الطبيعة الانسانية وأولها  
التمجب أو الاندهاش . والانسان يدهش بطبعه لكل ما لا يعرفه ، فينبعث إلى  
التأمل والبحث ، وهذا ما تنبه اليه أفلاطون وأرسطو .

وكما يقول افلاطون إن الالهة لا يفلسفون لأنهم حاصلون على العلم ،  
أما الإنسان فوحده يفلسف ، وتبدأ الفلسفة عنده بالدهشة . ويقول في إحدى  
محاوراته : ينقل إلنا بصرنا « منظر الكواكب والشمس وقبة السماء ، وهو  
منظر يدهشنا ويدعوننا إلى تأمل الكون » ومن هذا الإندهاش نشأت الفلسفة  
وهي أعظم خير وهبته الآلهة للإنسان القاني » ، ويقول كذلك : « إن من  
خصائص الفيلسوف هذا الشعور : وهو إنه يدهش . وليس للفلسفة من منبع  
غير هذا . ومن جعل ايريس ابنة ثاوماس فهو عليم حقاً بالأنساب » <sup>(١)</sup> .  
ويقول أرسطو « إنها الدهشة التي تدفعنا الآن كما في الماضي إلى التفلسف .

---

(١) محاورات بطلاوس لأفلاطون ، Théétète 155d . وثاوماس هذا اسم علم مشتق من فعل  
« دهش » باليونانية ، وابنته ايريس مرسلة من الآلهة بالمرعة ، فمن جعل الفلسفة ابنة  
للأندهاش فهو حقاً عل علم بأصلها ومنهجها أي نسبها .

دهش الانسان في البداية مما صادفه من مشكلات عادية ، ثم ما لث أن دهب إلى أبعد فأبعد فتساءل عن عرائب أكبر كاختلاف أوجه القمر وحركة الشمس وأخيراً عن نشأة الكون كله <sup>(١)</sup>

واستكمالاً لعرض الأفكار يجب أن نذكر من يرفض الاندهاش مبدا للحكمة ، فإن أبيقور Epicure الذي أسس مدرسة فلسفية في أثينا بعد وفاة أرسطو بسنوات قليلة ذهب إلى أن الحكمة لا تنبع من الاندهاش وإنما من عكس ذلك تماماً . من عدم الاندهاش ، والحكيم عند أبيقور هو الحاصل على السكينة أو السلام ( Ataraxie ) لأنه تظهر من مخاوفه واضطرابه أمام ظواهر الطبيعة وما ينسج الخيال حولها من أوهام وخرافات وأساطير ، إنه تظهر بمعرفة الطبيعة وتفسيرها تفسيرات علمية . فلم يعد يدهش لشيء فيها . ذلك لأن الدهشة انفعال يغزو قلب من يخاف مما لا تفسير له فيقع بذلك فريسة للأوهام والخرافات والاساطير .

وهذا الرأي عند امعان النظر لا يتعارض تماماً مع افلاطون وأرسطو وإنما هو فقط متمم لما لأنه لا ينظر إلى بداية الأمر في المعرفة - فهي وليدة الاندهاش طبعاً - وإنما إلى خاتمته حيث بالحصول على المعرفة ينتهي الاندهاش ، وبعدم الاندهاش تتحقق السكينة أو السلام الذي يسعى إليه الحكيم الابيقوري ، فالحكمة في عدم الاندهاش .

من جهة أخرى بكل تأكيد لا تستقل الفلسفة وحدها بهذا المنبع - الاندهاش - دون العلم ، فهو منبع مشترك بينهما .

إن شوبنهاور Schopenhauer يميز بين دور الاندهاش في كل من الفلسفة والعلم على الوجه الآتي . « لا كائن غير الإنسان يندهش من وجوده الخاص به . وما العقلية الفلسفية إلا مقدرة الإنسان على الاندهاش من

الأحداث المعتادة والأشياء اليومية ، وأن يتخذ موضوعاً للدراسة عنده أعم الأمور وكذلك أكثرها اعتياداً على سواء ، بينما لا يحدث إندهاش العالم إلا بمناسبة الظواهر النادرة والمستقاة فقط ، وكل مشكلته تنحصر في رد هذه الظاهرة إلى ظاهرة أخرى معروفة لديه . وكلما كان الإنسان أقل ذكاء كان الوجود عنده أقل أسراراً <sup>(١)</sup> .

ولسنا بحاجة هنا إلى بيان نماذج لفلسفة نبعت عن الدهشة فيكفي اقرار افلاطون وارسطو بأن الدهشة المنبع الوحيد للفلسفة ، لتعلم منبع فلسفتين كبيرتين في الفكر القديم .

---

(١) Schopenhauer في كتابه *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*

ترجمة Burdeau - ٢ ص ٢٩٤

## الشك

منيع ثالث للفلسفة هو الشك . فبعد أن يشيع الانسان إندهاشه وتعجبه بمعرفة الأشياء أو بما قاله الآخرون ، ينشأ عنده الشك من تضارب الآراء أو فيما علم هو نفسه ، لأن المعارف التي تتجمع لديه إذا فحصها ونقدتها يتبدد معظمها أو حتى تنهافت كلها وعندئذ يستولي عليه الشك ، ولذلك فإن الشك ملازم للمعرفة ولا حق لها ، وفي الشك أحياء للمعرفة نفسها ولا توجد معرفة حقة بدون شك .

هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في المعرفة العقلية وأعترفت بشهادة الحس وحده ، منها فلسفة هرقليط الذي أعتمد على الحس وحده فقال إن كل شيء يتغير ولا يبقى شيء على حاله لحظتين متتابعتين ، ومن أقواله : لا يستحم الإنسان في نهر مرتين ، وليس هناك إلا التغير . ومن هذه الفلسفات أيضا فلسفات السفطائيين الذين حاربهم سقراط وأفلاطون ، وعلى رأسهم بروتاغوراس الذي خصه أفلاطون بمحاورة تحمل اسمه ، وكان هذا السفطائي المتأثر بهرقليط لا يعتقد إلا بشهادة الحواس ، ولما كانت الاحساسات تختلف من فرد إلى آخر وكان ما يسميه واحد بارداً يسميه الآخر حاراً مثلاً

فإن حقائق الأشياء كما قال بروتاغوراس فردية وتختلف باختلاف الأفراد .  
ومن ثم يؤثر عنه أنه قال « إن الإنسان مقياس كل شيء » ويقصد أن ما يبدو  
لي في حسي فهو حقيقة عندي وكذلك ما يبدو لك في حسك فهو حقيقة عندك ،  
فالحقيقة نسبية .

من جهة أخرى هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في الحس واليقين  
في العقل على خلاف ما تقدم . من تلك الفلسفات الفلسفة الأيبلية التي رأسها  
بارمنيدس فبعد أن أكد هذا ثبات العالم ضد التغير الهرقليطي ، نرى تلميذه  
زينون الأيلى يرفض بقوة فلسفة هرقليط وما استندت إليه من شهادة الحس ،  
ويثبت بالعقل وحده استحالة التغير والحركة براهين عقلية مشهورة .

لكن هناك أيضا من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معا مثل بيرون  
Pyrrhon اليوناني ويؤثر عنه أنه قال : يجب أن نعيش من غير رأي أو  
حكم ، فلا نثبت ولا ننفي ، أو نثبت وننفي معا . وقيل أن حياته كانت  
مطابقة لشكه المطلق فكان لا يحذر مهالك الطريق ولذلك كان يترك قياده  
لتلاميذه . لكن ليس هذا الشك المطلق هو الذي يؤدي إلى معرفة لأنه لا يترك  
خارجا عنه أي يقين . ولا يخرج منه .

أما الشك التي تنبع عنه الفلسفة الحققة فهو الذي نتخلص منه باليقين وعندئذ  
يكون الشك بمثابة حذر ونقد وتمحيص ونفاذ إلى بواطن الأمور يؤدي إلى  
تمييز الثابت من المتغير ، والجوهر من العرض ، والحقيقة من الباطل ، وكل  
الفلسفات الكبرى التي عرفها التاريخ تقوم في الواقع على مثل هذا الشك  
المستدير الذي يمحى ويمحى ويحذر فيولد اليقين . أفلاطون مثلا يرفض أن يصف  
المعرفة الحسية بصفة الحقيقة وشك فيها كالأيليين ولا غرابة فهو امتداد  
لمدرستهم ، ولكنه خرج من شكه إلى اليقين بعالم سماه عالم المثل والحقائق  
الازلية . ونسبة عالم المثل هذا إلى عالم الحس كنسبة الأشياء الموجودة خارج  
كهف ما إلى الظلال والاشباح التي يراها سجين مكتوف في قاع الكهف

عندما توقد نار في الطريق فيعكس ضوءها الاشياء المحسوسة الخارجية على سطح ذلك القاع على هيئة صور وظلال وأشباح ، فلا يرى سجين الكهف غير هذه الأشباح . وكذلك نحن نعتقد ان عالم المحسوسات والاشياء هو عالم الحقائق بينما هي أشباح أيضا بالقياس إلى عالم المثل وهو عالم الحقائق .

وفي العصر الحديث نجد فيلسوفا مثل بركلي Berkeley شك أكثر من أفلاطون في وجود العالم المادي بأكمله ، الذي نعرفه بحواسنا لأنه اعتبر احساساتنا عن هذا العالم قائمة فينا ، في حواسنا وفكرنا ، وليست نابعة عن عالم خارجي ، فلم نعد بذلك في حاجة إلى القول بوجود عالم المادة ، إنه غير موجود ، ولا يوجد غير فكرنا وأفكاره وهذا ما سماه هو المذهب اللامادي Immaterialism . وفي الواقع كان يهدف بركلي إلى استبعاد مصدر الشر والالحاد وهو المادة من العالم لكي لا يبقى غير عالم الروح وحده وفي هذا تأييد للدين على جذعه .

ونحن ما دنا بصدد قضية الشك يجب أن نذكر الدرس الكبير ، والحكمة البالغة التي ظهرت أينما فلسف الإنسان ، ولكن التي أخرجها إيمانويل كانط على نحو عصري واع بموقف مكتسب للعلم الحديث فأصبحت فكرته اليوم عنصرا نهائيا في كل حل فلسفي ، ألا وهي فكرة ظاهرية Phenomenality . العالم الذي نعرفه معرفة بحقيقة في العلم ، وهو عالم غير عالم الجوهر أو الشيء في ذاته . ككافة سبحانه وتعالى والنفس ، ذلك العالم الذي يجهله العلم وتحدث عنه الميتافيزيقيا وحدها . فعالم الحس الذي احتقره أفلاطون ، ولم ير له نصيبا من الحقيقة إلا بقدر ما للأشباح من نصيب أصبح هنا « عالم الظواهر » الذي تحدثنا عنه بثقة ويقين علوم الطبيعة في قوانينها التي هي قوانين الظواهر . أما عالم المثل الذي رأى أفلاطون أنه عالم الحقائق الخالدة فقد أصبح عند كانط عالم الجوهر الذي ليست لدينا عنه معرفة علمية أبدا وهو بعيد عن متناولها متروك لأقوال الميتافيزيقا وحدها التي لا تتفق على شيء بصده ومن ثم فلا



معرفة حقيقة عنه . هو اذن عالم قائم فعلا ولكننا لن نعرفه أبدا وليس مصدر يقين البتة . إن الفارق بين كانط وأفلاطون فارق العصر وتقدم العلوم الطبيعية ، وإذا كان كانط قد أكد أن العالم الذي نعيش فيه ونعرفه حقا هو عالم ظاهري فقط . ولا يمكن أن يقول الفيلسوف الحق غير ذلك . فانه لم ينكر وجود عالم الشيء في ذاته وانما فقط ينكر أمكان معرفته . وبذلك يبدو أن كانط من الشاكين في امكان المعرفة الميتافيزيقية ، ولكنه عاد فأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الله وخلود النفس لا كعرفة نظرية وإنما كنتيجة للضمير الخلقي لأنه لم تعد باقية لديه الا ميتافيزيقيا الأخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقيا الأنتولوجية أي الميتافيزيقيا التقليدية التي كانت تدور حول اثبات الوجود لله وللنفس ولجوهر العالم المادي .

نلاحظ الآن أن في هذه الفلسفات كلها يوجد الشك على نحو ضمني غير مصرح به . لكن هناك فلسفة مشهورة هي بداية الفلسفة الحديثة اتخذت الشك « منهجا » صريحا لا بدبل له لاقامة الفلسفة وأمنت في الشك إلى أبعد حد فبينت بهذا أن الفلسفة الحققة غير ممكنة بدون شك واصطناع للشك والحاح فيه . والأمر الهام في مثل هذا الشك المنهجي أن نعرف كيف ينتهي وكيف نخرج منه إلى يقين لا يتزعزع . والفلسفة التي أشير إليها هي فلسفة ديكارت التي تقوم على تجربة فكرية في الشك يستطيع كل منا أن يحذوها . لقد وجد ديكارت نفسه أمام تراث علمي وفلسفي ابلاه القدم والتقليد . ضعيف الوثاقا اذا قيس بما يبدو في الرياضة من دقة . فلم يقتنع ديكارت بتلك المعارف فتشكك فيها ، ثم اصطنع الشك عامدا فامتد به إلى كل ما يحيط به ، فشك في حواسه وفي عقله وفي العالم الخارجي ، بل آمن في الشك إلى حد افتراضه أن هناك شيطانا ماكرا يبعث به ، وألح عليه الشك حتى شك أنه يشك . ولكنه لم يستسلم إلى هذا الشك الملح لأنه لمح فيه بصيصا من يقين يخرج منه : لأنه كلما شك فكر فوجد بذلك في شكه متكا لأول يقين عنده هو أنه ما دام يشك فهو يفكر وما دام يفكر فهو موجود . فقال إن اليقين الاول

« انا أفكر اذن أنا موجود » . ومن هذا اليقين الأول الذي تكشف عنه الشك الملح تتسلسل حقائق يقينية أخرى كما تتسلسل حدود متوالية هندسية أو حسابية ابتداء من نقطة البدء المعطاة كحد ونسبة . فقد بين ديكارت أن طبيعة الانسان الحقيقية هي الفكر ، وأن الوجود ملازم أصالة أو بداءة للفكر ( النفس ) على خلاف ما كان يبدو الأمر للرأي العادي وللرأي الفلسفي القديم على أنه ملازم للجسم بداءة بحيث كان وجود النفس محتاجا إلى براهين جادة . وتدرج من هذا اليقين بالفكر أو بالنفس إلى اثبات وجود الله سبحانه وتعالى . ثم عن طريقه وعن طريق الأفكار الواضحة المتميزة التي أودعها الله في النفس بالفطرة أثبت أخيرا وجود العالم الخارجي المادي . نرى من هذا ان العالم الذي نعرفه مباشرة وبصفة أكيدة هو عالم الفكر أو النفس . وأن الوجود هو هذا الوعي بالفكر أو النفس . وهذا أمر جديد يعبر عن واقع الإنسان ويأخذ الإنسان فيه وعياً بوجوده قبل كل شيء آخر وفي مقابل كل شيء . إن الوعي بالذات كوجود أساسي . كحد أقصى ، لا يمكن تجاوزه أبدا .

وعلى كل حال هنا مثال لفلسفة تتخذ الشك منهجا صريحا لقيامها . ومن كل ما تقدم يبدو كيف ان الشك ضمنا أو صراحة منيع أصيل أبدي من منابع الفلسفة .

## الضمير الخلقي

منيع رابع من أهم منابع الفلسفة عند الإنسان الضمير الخلقي ، منبع الواجب الخلقي الذي هو نداء من الضمير ، من الوجود الإنساني الحق إلى وجوده الظاهري المحدود . إن هذا النداء لا يتقدم إلى كوضوح للمعرفة فيحتمل الشك وإنما هو يأتي كيقين مطلق من وجودي العميق بقصد العمل . ومن ثم فهو منبع لأرادتي الحرة وليس هدفا لها . وعندما أصدر عنه بملء حريتي أشعر عندئذ فقط أنني مطابق لوجودي الصادق . وأني أنا نفسي باخلاص .

إن الضمير الخلقي وما يترتب عليه من أخلاق لا مكان له إلا في الفلسفة وحدها وهو جوهرها ولبائها حتى آخر الزمن . ولكن في كتابات علماء الاجتماع في القرن الأخير عند أمثال وستمارك *Westermarck* ودوركيم *Durkheim* وليفي برويل *Lévy Bruhl* نجد محاولة لاقتطاع الأخلاق من الفلسفة وجعلها علما موضوعيا موضوعه وصف العادات الخلقية الممارسة فعلا في المجتمعات البشرية ، ولما كانت هذه العادات تختلف من شعب إلى آخر بل من إقليم إلى آخر في نفس القطر ، وكانت فضائل قوم فيما

فوق انبرانس رذائل قوم فيما دونها » لذا يقول المثل الفرنسي . فإن عالم الاجتماع ليفي برونيل أطلق اسم « علم العادات » *Sciences de Moeurs* على ما سمي دائماً بالفلسفة الخلقية أو الأخلاق . ففقدت بذلك الأخلاق وحدتها وأصبحت عادات مختلفة باختلاف المجتمعات .

لكن هذا العلم الجديد ليس الا مجرد متحف لعرايب العادات ولا يمكن أن يكون بديلاً لفلسفة الأخلاق : عندما سئل رجل من الموتى ( وهي قبيلة درسها علم الاجتماع ) عن تصوره للخير والشر قال : إن الخير أن أسرق زوجة رجل آخر ، والشر أن يسرق رجل آخر زوجتي ! هذا الموتى ومثله بيننا كثيرون هو أخلاقي في نطاق علم الاجتماع لأنه يعبر عن عادة واسعة الانتشار في المجتمعات هي عادة الخيانة . ولكنه فلسفياً هو لا أخلاقي بالمرّة . ذلك لأن الواجب الخلقي غير العادات . فالواجب الخلقي ينبع من صميم الوجود الإنساني . من ضمائر الأفراد . ولا يختلف من فرد إلى آخر فلا تنقلب سرقة زوجة من خير إلى شر باختلاف الأفراد . فهو نداء يصلح أن يعم الإنسانية كلها بقيمته تتجاوز حدود كل مكان وزمان . إنه قيمة فوقانية متجاوزة . ومن هذه الجهة هو تجربة محضة للفيلسوف غير عادات الجماعة وضدها أحياناً . ويجب أن نتذكر دائماً هذه الصفات الأساسية للقيمة الخلقية الفوقانية وهي : أنها نابعة من ضمائر الأفراد لا من المجتمع ، وإنها تتجاوز حدود المكان والزمان فليست بذلك عادة من العادات التي يدرسها علم الاجتماع .

إن القيم الخلقية تمثلت دائماً في الأنبياء والفلاسفة والمصلحين وعظماء الأمم وهبطت منهم إلى المجتمعات لذلك رأى بحق الفيلسوف هنري برجسون (Bergson) في كتابه : منبع الدين والأخلاق<sup>(١)</sup> ، ومنبعها متشابهان ، إن يقر الموقفين مع الموقف الاجتماعي والموقف الفلسفي : فهناك دين وأخلاق منبهما الفرد

---

(١) Deux Sources de la Religion et de la Morale : Bergson

ويفيضان من الفرد إلى المجتمع . وهنا الاخلاق التي تحدث عنها الفلسفة ، ثم هناك دين وأخلاق منبهما المجتمع وينحصر فيهما الفرد لمجتمعهم وهنا الأخلاق التي هي العادات ، فالفارق كبير بين الواجب الخلقي والعادات المتغيرة المتناقضة .

عن هذا المنبع الخلقي صدرت فلسفات قديمة وحديثة . وفي بداية الفلسفة عند اليونان . بعد فلسفات الطبيعة عند فلاسفة ميليه ، والرياضة عند الفباغوريين ، والفلسفة الانتولوجية عند الأيليين ، نرى الفلسفة الخلقية تبرر بقوة عند سقراط وكان محور اهتمامه الإنسان لا الطبيعة (١) . يتحدث Nietzsche عن خلق سقراط فيقول « سقراط من طبقة العامة ، ولم يغرض بتعليمه لنفسه مافاته من تعليم الصبا ... إنه متعلم نفسه في الأخلاق . أن ربحاً من الأخلاقية تهب منه . إنه طاقة هائلة متجهة نحو الإصلاح الخلقي . وهذا هو اهتمامه الوحيد » (٢) .

لم يكن سقراط راضياً عن العقائد والنظم السياسية في أثينا . وما أدت إليه من شره للمال ومن فساد ، وزاد الطين بلة أدهاء السفسطائيين - معلمي البلاغة والفضيلة والحكمة - العالم بكل شيء - وأفنأكافتم عقول الشباب لقاء أجور باعظة بقصد تأهيلهم للنجاح والقوز بواجبة التمزويه . والسفسطة . فالسفسطائي هيبياس الصغير (٣) يقول عن نفسه أنه يتسابق كل سنة في الأولمب ولم يلق من يرجحه علماً فهو يصنع ملابسه وخزانه وحذاءه وعطوره ، ويعلق الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وقرص الشعر ، ويحفظ الاشعار والتراحيديا وخطباً كثيرة أعددها لكل مناسبة ، ويستطيع أن يدافع في آن واحد عن عشر

(١) انظر كلامه من اهتمامه بالإنسان في محاوره افلاطون المسماة باسم مبدوس Phèdre

(٢) Nietzsche في كتابه La Connaissance de la Philosophie. ترجمة

Bianquis ص ١٧٨

(٣) 368 b Hippias Mineure Platon

قضايا ويجب على كل الاعتراضات فيه . كما يستطيع في غداة ذلك أن يدافع عن القضايا العشر المناقضة ويجب على كل الاعتراضات فيها الح فهذا السفطاني يعرف إذن أشياء كثيرة جدا . . . عدا الحقيقة والنضية .

وآخر هو هيبيا الكبير<sup>(٢)</sup> يقول لسقراط : « أه لو تعلم كم كسبت في سيسيليا رغم وجود بروتاغوراس ( سفطاني كبير ) بها وصغر سني ، فقد كسبت مائة وخمسين قطعة من النقد ، وفي قرية صغيرة كسبت عشرين قطعة ... علمت شابا في ثلاثة أيام الخ !!! »

أما سقراط فلا يشبه معلما ولا يدعي علما ولا يتقاضى أجراً . مدرسته الميدان العام حيث يتجول بين الصغار والكبار ، أسلوبه المحاوراة التي لا بدليل عنها في مثل هذا الظرف ، هدفه البحث عن الحقيقة ومن ثم الفضيلة . وأخيرا يقينه انه مقود في ذلك كله بحكمة إلهية .

يقول سقراط في اعتذاره<sup>(١)</sup> : « لا غرض لي في تجوالي في الشوارع إلا إقناعكم يا قوم صغاراً وكباراً بالألا تتبعوا الجسد ولا الثروات ، وبأن تبدلوا جهداً مماثلاً في كمال النفس . وأقول لكم انه ليست الثروة التي تورث الفضيلة وإنما الفضيلة هي التي تورث الثروة وكل ما هو مفيد للأفراد والدولة .. ولست أنا ممن يتكلم للمال ولا ممن يلوذ بالصمت حينما لا يعطيني أحد مالا . إنما أنا أضع نفسي تحت تصرف الفقراء والأغنياء على سواء ليحاوروني أو إذا شاموا لإحاورهم ... وأقول لكم إن هذا هو ما وجهني الله اليه بطريق الكهانة وبالرؤى وبكل الطرق الأخرى التي يستعملها أي إله ليحدد للرجل رسالة يؤديها » .

إن سقراط الذي جعل اسمه محوراً لتقسيم تاريخ الفلسفة أيونانية كلها

---

(١) 272 Sq 6 Hippias Majeur : Platon.

(٢) 30 a. Apologie de Socrate : Platon

بقي هو نفسه من غير تاريخ واضح لأنه لم يترك أثرا مكتوبا يدل عليه ولا نعلم عن أفكاره غير محاوراته الأفلاطونية . هناك تفسيرات مختلفة لعدم تأليفه أهمها الدرس القيم الذي نتعلمه من محادثة فيدروس Phèdre لافلاطون ، ومنه تبين فضل المحادثة على الكتابة حيث يقول أن نحوت إله الحكمة والفنون والعلوم عند قدماء المصريين اخترع الكتابة وذهب إلى ملك طيبه يبلغه رغبته في نقل كل ما اخترعه إلى مواطنيه بواسطة الكتابة . لكن هذا لم يشاركه رغبته لأن الكتابة توهم الناس بأنهم أصبحوا سادة في فن « التذكر » بحيث يتذكرون في أبة لحظة ، وفي الحقيقة هي تذكر بما سبق قوله فقط ، ولكنها لا تعطينا ذلك التذكر الذي بدونه لا توجد معرفة والذي هو عودة إلى حقيقة أولى وأصيله عرفها الإنسان قديما ثم نسيها لما أن سقطت النفس في جسدها . ثم تمضي المحادثة في نقد الكتابة وتشبهها بالرسم فتقول : « إن ما هو سيء في الكتابة هو أنها تشبه بافيدروس الرسم كثيرا ، فالأشياء التي يولدها الرسم كأنها موجودات حية ، ولكن إذا ألقينا عليها بضعة أسئلة جادة فسنجدها صامتة ، وهكذا الأمر في الكتابة إذ نعتقد أن الفكر يُحيي ما نقوله ، ولكن لنلقِ إليها كلاما للأستنارة بشأن جملة من جملها ، فسنجد أنها لا تعني إلا شيئا وحيدا ، نفس الشيء دائما » (١) .

هكذا تكرر الكتابة ما سبق قوله ولا تعطينا ما تعطينا إياه المحادثة بين اثنين من الأحياء من ذهاب إلى الاعماق . إن هذه تتعمق في تراجعها إلى الأصول في غيابة النفس ، وتفجر ذكريات دنيئة مشتركة بينهما ولا تنحس أحدها دون الآخر ، أنها المجهود المشترك بين اثنين إنها مثل فن التوليد عند القابلات ولكن لتوليد الحقيقة من النفس التي تحملها وقد غشيها النسيان والاهمال .

أما كيف حملتها النفس ونسيتها « فإن النفس الخالدة التي يتكرر مولدها » (٢) ، بما أنها تأملت كل شيء في الأرض وفي العالم الآخر لا بد أنها حفظت كل

(١) 273 d Phèdre. : Platon

(٢) كان افلاطون يمتدح بتناسخ الأنفس .

شيء ، فليس بمستغرب أن يكون لديها عن الفضيلة وغيرها . ذكريات عما عرفته سابقا . وبما أن الطبيعة واحدة وأن النفس حفظت كل شيء فإنه لا شيء يمنع أن تذكرنا واحدا ( وهذا ما يسميه الناس معرفة أو علما ) يجعله يجد كل ما عده من ذكريات ، اذا كان الانسان شجاعاً وصبوراً في البحث لأن البحث والمعرفة ليسا إلا ذكريات » (١) .

فالمجاورة إذن لا بالكتابة يقومنا سقراط معه في الطريق الطويل التي تسقط فيه دعاوي السفسطائيين واحدة بعد أخرى ، فهم لا يعلمون شيئا وليسوا حكماء كما لا يعلم هو نفسه شيئا وليس حكيمًا ، ومن ثم يجب مواصلة المجهود . والبحث أي التفلسف ، عليك أن تعرف نفسك بنفسك ، بدون معلم سفسطائي وتولد انت بالحوار الجاد الحقيقة الكامنة في النفس .

إن كلمات سقراط الدالة على كل مذهبه الفلسفي المخصوص في نطاق الأخلاق كلمات قليلة : أعرف نفسك بنفسك . الفضيلة علم ، لا أحد شرير بإرادته ، الإنسان الفاضل سعيد .

ومتاح موقفه الفلسفي كله شعاره الذي نقله عن معبد دلف « أعرف نفسك بنفسك » . وسقراط لم يشرح شعاره هذا ولكنه على لسانه هو دعوة يعارض بها كل إدعاءات السفسطائيين ، فعوضا عن معارفهم القشرية الضحلة كالتي صادفناها عند هيبئاس . بل وعوضا عن المعارف الظاهرية التي نجدتها في علم النفس اليوم عن الشخصية والميول الخ ، ثم التي نجدتها في علم الاجتماع عن أثر البيئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي على الأفراد وكلها نتحدثنا عن انسان خارجي ظاهري ، شديد الغربة عن نفسه وعن روحه . عوضا عن هذا يريد سقراط ان نرجع إلى الوراثة وإلى الاعماق لنعرف ما هو جدير باسم الحقيقة في الإنسان . أن نعرف « الماهيات » التي هي من طبيعة النفس أو الروح ، ماهيات الفضيلة والخير والعدالة والورع والحكمة الخ ( مما ناقش

(١) Platon في محادثة 81 c Menon



سقراط فيه السعطائين وبحث هو نفسه حاداً عنه لأنه لا يدعى هو معرفتها  
نعرف بذلك النفس أو الروح ، أى بعرف الحقيقة الانسانية وما انطوت  
عليه من حقائق<sup>(١)</sup>

هذا وإذا كانت « الفصيلة علما » عند سقراط فلكونها تتضمن معرفة  
المالمة وهي القانون العام للفضيلة الذي لا مكان فيه للظن والهمى فلا تحيد عنه  
الارادة ، ومن ثم أيضا قوله لا أحد شرير بأرادته « أي لا أحد يرتكب  
الشر إلا لجهله بقانون الفصيلة ، أما إذا علمه فلا تحيد ارادته عنه قبل أنملة

وهكذا فإن قاعدة الاخلاق الوحيدة عند سقراط فيها من الاستتارة  
الفكرية والاعلاء من شأن المعرفة ما بدعشنا اليوم ، ذلك لأن العمل الفاضل  
وليد المعرفة الحققة فلا يمكن للعارف حقاً إلا أن يكون فاضلاً بينما الرذيلة  
وليدة جهل

أما بمناسبة شعار سقراط أعرف نفسك بنفسك فدعنا نحتم بكلمات من  
ميدحر الفيلسوف المعاصر الذي كتب كتاباً عنوانه « ماذا يسمى تفكيراً »<sup>(٢)</sup>  
قال فيه إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير في عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد  
ثم هو يشرح ذلك بقوله هذا لا يرجع إلينا نحن من حيث أننا لا نتجه بدرجة  
كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير . وإنما يرجع إلى أن ذلك الذي يدعو بحق  
إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان في هذه الحركة الفكرية

---

(١) إن شادو سقراط في المعرفة « أعرف نفسك بنفسك » وما سمع من تحرك فكري نحو الفوقاني  
والمعارف انتقل إلى الفكر الصوري عند المسيحيين والمسلمين . وفي الكتب الصوفية الإسلامية نجد  
هذا الشعار في صيغه « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ولا أحد يعرف أصل هذه الحكمة  
إلا إذا وسمنها في إطارها السقراطي هذا . والصلة التي بمقدورها بين معرفة النفس الإنسانية  
، معرفة الله سبحانه ومبادئ يمكن أن نستشف من معنى البيت الذي يذكر أشياء مناسبة ويثبه  
الإنسان . أعرفه بحرم صغير . بطوب فيه كل الحقائق

« حد - ملك حرم صغير » وفيك انطوى العالم الأكبر

(٢) Qu'appelle-t-on penser Heidegger ترجمه من ٢٤

أو في هذا الطريق ، فهو يفكر حتى ولو كان ما زال بعيدا عن ذلك الذي  
ينسحب . « سقراط طوال حياته حتى الموت لم يفعل إلا أن يَثْبُتَ وأن يَثْبُثَ في  
رياح هذه الحركة . لهذا فهو أنقى مفكر أنجبه الغرب ، ولهذا لم يكتب ... »  
تلك هي كلمات هيدجر عن سقراط .

## الوعي بالوجود التعس للانسان

منيع أخير للفلسفة عند الانسان وعيه ( الذي ينفرد به ) بوجوده التعس ، أعني المهدد بكوارث كالتخوف والألم واليأس والفشل والموت ، أو ما سماه جان فال Jean Wahl أيضا الشعور بالتعاسة <sup>(١)</sup> .

فالانسان بإندهاشه ليعرف وبشكه لمزيد من الايقان يكون مشغولا بالأشياء لاهيا عن نفسه . ولكن عندما يعي تلك المواقف التعسة يتبدل موقفه وتنشأ عنده فلسفة من هذا المنبع تدور حول وجوده ما هو وما معناه ، ما أفعاله ومدى حريته بازاء تلك المواقف ، ما طريق خلاصه وسعادته ، وما مصيره ؟ يقول أبيكتيت Epictatus الرواقي <sup>(٢)</sup> : « تتبع الفلسفة من شعورنا بضيقنا وعجزنا » . وهو كرواقي يرى أن الفلسفة هي التي تبصرنا بطريق خلاصنا من الخوف والألم والضعف والعجز وتكفل لنا السعادة . كذلك تقول الابيقورية نفس الشيء مع اختلاف الفلسفتين الرواقية والابيقورية ، فيقول ابيقور Epicure « عندما تكون صبيلا لا تتردد في التفلسف ،

(١) Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel : J. Wahl. (١)

35,1 Entretiens : Epictète. (٢)

وعندما تكون كهلا فلا تزهّد في التفلسف ... فمن يقل بأن الوقت مبكر للتفلسف أو متأخر فإنه يشبه من يقول بأنه مبكر أو متأخر لكي يكون سعيداً<sup>(١)</sup> وغير الرواقية والايبيقورية ومذاهب أخرى قديمة نجد الوجودية Existentialism المعاصرة على اختلاف مذاهبها نابعة من نفس المنبع . يقول كارل ياسيرس<sup>(٢)</sup> Karl Jaspers الوجودي المعاصر : ان الوجود الإنساني هو دائماً وجود في « موقف » Situation أي في مواجهة ما يقف في وجه حرية الانسان . والمواقف تنجيء وتذهب وبعضها لا يعود ؛ وفي كل موقف نحن ندبر له خططا ونرد عليه بما تقتضيه مصاحتنا . لكن هناك مواقف لا تتغير وتبقى كما هي في حقيقتها وان توارت حداثتها مؤقتا تحت ستار لا يحجبها ، مثلا عليّ أن أنالم ، أن اصارع في الحياة ، أن أقف تحت رحمة الصدفة ، أن أتلبس بأثم ، أن أموت ... هذه يسميها « المواقف القصوى » Ultimate Situations أي التي لا يمكن تغييرها ولا تحاشيها أو التغلب عليها لحداثتها فتقف أمام ارادتنا كمحائل . علينا أن نسلم بها ونفهم كيف إنها هي التي تعطي معنى لوجودنا . ونحن في حياتنا اليومية كما يقول كارل ياسيرس نتناسى تلك المواقف القصوى ونعيش كما لو كانت غير موجودة ، فننسى إننا نموت أو إننا تحت رحمة الصدفة الخ ... وإذن فنحن نرد عليها بأخفاؤها عن أنفسنا ، ولكن اذا وعيناها ورأيناها بوضوح نرد عليها باليأس منها ، وهنا نصبح نحن بحق عين ذواتنا وذلك بتغيير أو بتطوير في وعينا بالوجود نتيجة لهذه المواجهة بين أنفسنا والمواقف القصوى ، وهنا في اليأس واللامعقول والقلق وغير ذلك من التجارب المؤلمة نجد مفتاح الوجودية ومنبع الوجود فيها .

لكن قبل أن نخوض في هذه المذاهب الفلسفية نتساءل ما هي الطرق

Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres : Diogène Laerœe (١)

الفعل المأثر عن ابيقور

Way to Wisdom : Karl Jaspers. (٢) ص ٢٠/١٩

المختلفة المتيسرة لدى الإنسان عامة عندما ألفت إلى تلك المواقف فقد وعاشها بالوعي بها وباليأس منها ، أو بصفة أعم عندما فقد الإنسان العالم الذي يعيش تحت تهديده وبما ينطوي عليه وجوده فيه من عنصر هو المستقبل الذي ربما كان بدوره مصادر كل تهديد ، وكذلك عنا. ثقته في عون الآخرين من البشر له ؟

بإزاء تهديد العالم والمستقبل وعدم جدوى الاعتماد على الآخرين ، الإنسان أمامه غير ثلاث طرق مختلفة لمواجهة مثل تلك المواقف القصص. فإما أن يتدين وهذا ما لا نناقشه ، وإما أن يسيطر على العالم والم المجتمع وتهديدهما ، بالعلم والصناعة وتنظيم المجتمع ، وأما أن يفد.

والواقع أن منشأ العلم والصناعة وسر تقدمهما المستمر هو فلسفيا مثل المواقف القصوى نفسها : هما وليدا وعي الإنسان بها ومحاولته السيطرة تهديدها له . والعلم سلاح قوي للسيطرة على ما يتهدد الإنسان ، و. يعبر عنه أوجست كونت Comte بقوله عن العلم « إنه معرفة للتوقع السيطرة » (١) ذلك لأن كل قانون علمي يقول إذا حدثت ظروف معينة. تحدث نتيجة معينة وبذلك هو أداة للتوقع يدرأ بها الإنسان مفاجآت ومن ثم فهو أيضا أداة للسيطرة على الأحداث أو النتائج . أما الصناعة ، تؤكد سيطرة الإنسان على العالم بزيادة أمنه ورفاهيته مع اقتصاد في . أما المجتمع وتنظيمه فهو أيضا وسيلة للأقلال من تهديد العالم للفرد . عزله فيه . فالإنسان ينتظم في أسرة وفي مدينة وفي نقابة وفي جماعة دولة وفي هيئة أهم لكي لا يترك الفرد وشأنه . وإذن فتتظم المجتمع اما وسيلة لرعاية الافراد بالجماعة من كل تهديد .

لكن العلم والصناعة وتنظيم المجتمع لها مع ذلك حدودها . فالعالم يستطيع أن يزيل عن طريقي كل ما يتهددني من قلق ومباغئات و:

(١) Savoir c'est prévoir pour pouvoir.

المستقبل المجهول ومن شيخوخة ومن موت مثلا . وتنظيم المجتمع لا يستطيع أن يجنبني الصراع من أجل البقاء ، والتنافس ، والقتال في الحرب كما لا يمكنني اتق تمام الثقة بالأسرة والتقابة والدولة بحيث لا أشعر بالضيق والفشل وآلام العزلة المحتملة دائما . لذلك فإن العلم والصناعة وتنظيم المجتمع كلها حلول متهورة مقدما بالقصور والفشل ، ولا تزال وطأة المواقف القصوى قائمة عند من يسلك هذا الطريق .

بقي الطريق الآخر وهو أن نفلسف . ووظيفة الفلسفة حينئذ — كما تفهم في ضوء تاريخها — إما البحث عن السعادة والطمأنينة في الحياة ( الرواقية والابيقورية ) وإما جعل الإنسان يختار عالمه الذي يريده بحريته أعني يختار مواقفه التي يريدها حيال العالم والناس فيخلق الفرد بحريته عالمه الذي يعيشه والذي هو في الوقت عينه ماهيته ( الوجودية — انظر مذهب سارتر فيما بعد ) .

وتلك الفلسفات تتضمن بالضرورة عنصرا سلوكيا أو خلقيا ولكنها مع ذلك ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الذي قلنا عنها إنها نابعة من نداء الضمير الخلفي ، ذلك النداء الذي أكدنا أنه عنصر « فوقاني » *transcendental* يصلح للجميع ، إذ الأخلاق في الرواقية والابيقورية سلبية بمعنى أنها مواقف للإرادة الحرة وحسب وخالية من كل مضمون إيجابي ، أما في الوجودية فليست هناك أخلاق إطلاقا لأنه لا توجد قيم مسبقة تضيء السلوك وإنما توجد مواقف حرة وحسب .

لقد ظهرت الرواقية *Stoicism* والابيقورية *Epicurism* في وقت واحد تقريبا في أثينا حوالي ٣٠٠ ق . م . أي في عصر تدهور أثينا وأزماتها عقب زوال امبراطورية الاسكندر ، فكانت الفلسفتان لا تبحثان عن معرفة وإنما فقط عن طريق للتجاة والسعادة والطمأنينة في عالم مضطرب .

وهاتان الفلسفتان اللتان تبادلتا العداء تستندان إلى نقطة بداية واحدة هي : إن على الإنسان أن يحيا وفقا للطبيعة ، لكن بينما رأت الإبيقورية التوصل إلى

ذلك بمطالبة الانسان بفهم علمي للطبيعة من غير تدخل ألوهة أو قدر يجبرنا ،  
وبتعلق باللحظة الحاضرة وحدها وبالحس الذي هو رسالة الطبيعة إلينا بكل  
ما في هذه الرسالة من خير ولذة مباشرة فنعيش بذلك في سكونية وهدهد بال  
ataraxie ، رأت الرواقية أن توفق بين حرية الإنسان وبين حتمية الطبيعة  
أو الله أو القدر أو الزمن وكلها شيء واحد عندها وذلك بأن تطالب الإنسان  
بأن يرضخ للطبيعة بإرادته وعن طيب خاطر وبذلك تتحقق السعادة أو السكونية  
المنشودة بقبول ما تفرضه الطبيعة .

كيف توفق الرواقية — وهي الفلسفة التي نقتصر على عرضها كثال لهذا  
المنهج المأساوي للفلسفة — بين الحرية والحتمية .

هنا نجد ابيكتيت<sup>(١)</sup> Epictète يميز بين الرغبات الحمقاء التي توصف  
بالحرية وبين الحرية المعقولة فيقول : « إن الحماسة والحرية لا يجتمعان .  
فالحرية ليست جميلة فقط بل أمر معقول أيضا . ولا شيء أكثر حماقة  
ولا جنونا من أن نكون رغبات قوية وأن نريد في الوقت عينه أن نتحدث الأشياء  
كما نرغبها . عندما نُعطى اسم « ديون » لكتابته ، فعليّ أن أكتبه لا كما  
أريد وإنما كما هو دون تغيير . فالحرية إنما هي أن نتحدث الأشياء لا كما يحلو  
لنا ، ولكن كما نتحدث الأشياء » .

فالحرية المعقولة عند الرواقي هي أن يتحرر الإنسان من رغباته بأن  
يخضع بحريته للأمر الواقع وبذلك يفعل ما يتوقف عليه ويبقى غير مبال بإزاء  
ما لا يتوقف عليه . بهذا المعنى يكون الحكميم الرواقي حراً حتى في الأغلال .  
يقول ابيكتيت : « اذا وجب عليّ أن أبحر على متن سفينة فماذا يجب أن  
أفعل ؟ أختار السفينة وربانها وبجارتها والفصل واليوم والريح . ذلك ما يتوقف  
عليّ . وما أن أصبح في عرض البحر حتى لا يؤول الأمر اليّ وإنما إلى الربان

---

(١) Entretien : Epictète. 35, 1

وتغرق السفينة في الأعماق فماذا أفعل ؟ أفعل فقط ما يتوقف عليّ : لا أصبح ولا أعتصر نفسي ألماً ، إني أعلم أن ما ولد يموت ، ذلك قانون عام فلا بد أن أموت » .

أن مجهود الحكيم الرواقي ينصب بدرجة كبيرة على السيطرة على تلك الرغبات الحمقاء أو بصفة أعم على ضبط الانفعالات Passions التي تعكر صفو النفس وسكينتها ، فتحول بين المرء وبين خضوعه الحر للقدر . ولقد أحصى اندرونيكوس الرواقي سبعين انفعالا كالآلم والحقد والحسد والخوف والتردد والقلق والاشتهاء والبغض والمنافسة والحب والانتقام الخ ... مثل هذه الآفات النفسية كانت تعزي في أساطير اليونان إلى نقمة آلهة الأولمب حيث تقلدتها هذه في قلوب البشر كما في فيدروس لافلاطون . لكن عند الرواقيين هي ليست من فعل الآلهة وإنما من فعل الإنسان : إنها حماقة أو خطأ في حكم العقل ، هي « رأي » opinion فقط ، والحكيم من يتخلص من « الآراء » ليعيش وفق العقل والقدر والطبيعة . وهنا يقول ابيكتيت : « عندما يغضبك أو يستثيرك أحد فاعلم أنه ليس هو الذي استثارك وإنما « رأيك » . حاول إذن قبل كل شيء ألا تترك شأنك لمخيلتك ، لأنك إذا كسبت فسحة من الوقت تصبح بسهولة سيد نفسك » . كذلك يقول الامبراطور الروماني مارك أوريل Marc Aurèle وهو رواقي : « اطرَح الرأي لتنجو . وأي شيء يمنحك من اطراحه ؟ » .

الحكيم الرواقي هو اذن الذي يعيش بإرادته حسب الطبيعة بالعقل لا بالرأي . والرواقية لا تحشد الصفات لوصف الحكيم وإنما هو فقط الواعي حقاً بمجرى القدر فيقبله مختاراً ، والذي لا يتألم ... وحتى لا يشفق ولا يشق وبالجملة لا يفعل أبداً . إنه لا يطلب الموت ولكنه أمام الموت يتحرر من جزعه وألمه . والفصص العديدة تقدم لنا الحكيم الرواقي يموت متحرراً تماماً من الآلم والخوف مثل الرواقي لاترانوس Latéranus الذي قضى عليه



نيرون الطاغية لاشتراكه في مؤامرة لاغتياله ، فعندما وضع سجاناه الأغلال في ساقيه قال : القيد للساقين فقط اما أرادتي فحرة لا قيد لها . ولما ضرب الجلاد عنقه ضربة لم تفصل رأسه سحب رأسه برهة ليمدّها ثانية في ثبات وإصرار ليحسن الجلاد قطعها . هكذا كانت الرواقية أصلب عودا من القتل وربما استحق لذلك السبب أتباعها النفى والتشريد من روما وعلى رأسهم ابيكتيت عام ٩٣ بعد الميلاد .

إن كونفشيوس وبوذا والرواقين والأبيقوريين جميعاً بحثوا عن السكينة والسلام بالتحرر من الألم والعذاب . والرواقية تبدو في ظاهرها متفائلة لأنها تعتقد بالعناية الالهية وتطالب بالانسجام معها كما هي بادية في حتمية أحداث الطبيعة . ولكن تحت هذا يختفي رعب عظيم من الالهة وخُلِقَ اجوف لاجزاء عنه . لأنها مذهب لا يتوقع كما في الدين جزاء في عالم آخر .

بهذا نختم الكلام عن منابع الفلسفة .

## الحقيقة الفلسفية

نستطيع الآن أن نتساءل إلى أي شيء أو إلى أي نوع من الحقيقة تؤدي تلك النتائج الفلسفية التي وصفناها ، ذلك لأن العلم والفلسفة كلاهما يطلب الحقيقة ، ولكن يظهر أن الحقيقة المطلوبة في الفلسفة غير ما يطلبه العلم ، فما نوع الحقيقة الفلسفية ؟

الواقع أن الحقيقة العلمية خاضعة للعالم ومستمدة من التجربة به من حيث أنها تصف فقط الوقائع المادية ولا تقول شيئاً أكثر مما في الوقائع ، مثلاً قانون نيوتن في حركة الاجسام يصف لنا حركة جسم بالنسبة لغيره فهو قانون يصف الوقائع أي يبحث كيف هي واقعة على نحو ما تظهر لنا ، ولكنه لا يحدثنا لماذا تكون الحركة هكذا ، لماذا الجاذبية أو القصور الذاتي أو القوة أو غير ذلك . فالفلسفة تتجاوز « كيف » الأشياء إلى « لماذا » هي ؟

صفة ثانية للحقيقة العلمية أنها « عامة » general ، فقانون الحركة عند نيوتن لا يحدثنا عن جسم معين بالذات إنما يحدثنا عن قانون الحركة عامة ، وإذا لم يتوافر هذا العموم فلا يصح أن يعتبر قانوناً علمياً .

صفة ثالثة للحقيقة العلمية هو أنها « موضوعية » objective أي تتعلق بأمور غير ذاتية subjective أعني تتحدث فقط عما يمكن أن يرجع اليه الآخرون مثلما أرجع اليه. حتى علم النفس المعاصر الذي يريد أن يكون علما موضوعيا يتحدث عن انسان غريب عن كل واحد منا ، عن نكرة عندنا، يتحدث مثلا عن الانسان المتوسط الذي يستخلص من الاحصاءات ، عن الذكاء ، عن عقدة أو انحراف حديثا موضوعيا لا أجد لنفسى مكانا فيه . وكما يقول الفيلسوف ومؤرخ الفكر هوفدنج Hoeffding « نحن الان ندرس علم النفس بدون نفس » أعني بعدم افتراض وجود الذات الفردية التي لا يصل اليها الا صاحبها وليست أمرا موضوعيا .

أما الحقيقة الفلسفية فليست خاضعة للعالم ولا مستمدة من وقائعه لأنها تقول لنا ما ليس في هذه الوقائع حين تحدثنا عن علل هذا العالم وما معناه ومفراه وما قيمته . مثلا في علم التاريخ يصف المؤرخ حروب نابليون كيف هي ، ويصف حروبا أخرى ويعطى أسباب تلك الحروب . ونعرف أن هذه الحروب شرور . كما يتكلم الطبيعي عن الزلازل ونظريته فيها ، ونعلم أنها شرور . ولكن الفلسفة لا تعنى بهذه الشرور الجزئية وإنما تعنى بعلم الشر جملة ، لماذا الحروب والزلازل وغيرها ، او بصفة أعم لماذا دخل الشر العالم ، أي تبحث عن علل بعيدة . وفي فلسفة ابن سينا كما في فلسفة ليبنتز نجد إشارة قوية لمثل هذه المسألة حين بينا لماذا جاء الشر ؟ يقولان إن الله كامل لم يخلق الشر أصالة ، ولكنه خلق المادة والمادة أنقص الموجودات فلزم عن نقصها الشر دون أن يكون مخلوقا لله تعالى . هذا أسلوب التفكير الفلسفي الذي يبحث عن علل بعيدة ومبادئ وأصول أولى لا يتعرض لها العلم تاريخيا كان أم غير تاريخ .

الصفة الثانية للحقيقة الفلسفية هي أن هذه الحقيقة كثيرا ما لا تكون عامة اذ لا تهدف الفلسفة إلى اقامة قوانين ، بل إلى يقين خاص أو حقيقة شخصية ،

أعني أن الفلسفة لا تصل دائماً إلى فكرة مجردة وإنما إلى قناعة فردية لأنها تعبر عن موقف لفيلسوف لا يتكرر ولذلك اختلفت الفلسفات .

وأخيراً الحقيقة الفلسفية ذاتية subjective أي لا ينفذ إليها شخص آخر بنفس القوة التي ينفذ إليها صاحبها لأنها حقيقة متصلة « بالأنا » mot أو بالذات . من هذا كله يتضح أن المعرفة الفلسفية ليست « سلبية » لأنها ليست مستمدة من العالم كالحقيقة العلمية وإنما هي إيجابية « تضيف » شيئاً إلى العالم حين تضيف مغزى وقيمة وعلّة . من جهة أخرى هي في مستوى أرفع من الحقيقة العلمية لأنها تضيف على الحقيقة العلمية وضوحاً ومغزى ومعقولة وتضيفها كما يضيء كل مبدأ فروعه . هي إذن انتصار للمثالي على الواقعي والروحي على المادي والحرية على الضرورة الطبيعية والذات على الموضوع والشخصي على العام . في كل ثنائية من هذه الثنائيات نضع الفلسفة وحقيقتها في الطرف الأول ، ونضع العلم وحقيقته في الطرف الثاني .

والآن ما نوع « اليقين » certainty المصاحب للحقيقة الفلسفية ؟ كيف يوفق الفيلسوف بأنه أمام الحقيقة ؟ في العلم يحدث اليقين حين نلجأ إلى البرهان سواء بالتجربة والاختبار أو بالاستنباط déduction ، أعني نلتزم أسساً دون الحقيقة العلمية وغير الحقيقة العلمية وخارجة عنها ، أما في الفلسفة فإن اليقين مصاحب للحقيقة ومنبعث عنها كما ينبعث الضوء من الشمس . إن كل حقيقة فلسفية إنما تنجيء بيقينها معها عند مكتشفها ، وما كل براهينه التي يلجأ إليها فيما بعد إلا وسيلة لتبرير هذا اليقين لدى الآخرين ، لتبرير ما أيقن به هو نفسه من غير برهان. يقول الفيلسوف الوجودي المعاصر نيقولا بردياياف N. Berdyayev « إني لا أبرهن قط حقيقة فلسفية لنفسي وإنما أبرهنها للآخرين » . والفلاسفة يقولون عادة عن تلك الحقيقة التي يصحبها يقينها يقولون إنها حقيقة « مباشرة » Direct ( أي من غير واسطة كالبرهان ) ، أو « حسية » Intuitive أي إنها واضحة اليقين بذاتها وضوحاً لا يحتاج معه إلى برهان ، وذلك على الأقل عند صاحبها .

### الفصل الثالث

#### الفلسفة : تعريفاتها وأقسامها

١٠ - تعريفات مستبعدة

١١ - تعريف أرسطو

١٢ - أقسام الفلسفة أو موضوعاتها



## الفصل الثالث

### الفلسفة : تعريفاتها واقسامها

١٠

#### تعريفات مستبعدة

ما هي إذن تلك الفلسفة التي تكشف عن ذاتها عند الناس جميعا ، في كل مناسبة ، وفي صور متجددة ومختلفة باختلاف متابعتها في الطبيعة الإنسانية ؟  
ان كلمة Philosophos اليونانية التي استيقنتها اللغة العربية في كلمة فيلسوف ، كلمة مركبة من مقطعين : الأول Philo ومعناه المحب أو المريد ، والثاني Sophos ومعناه الحكمة ، وبذلك يكون اللفظ المركب معناه المحب للحكمة أو المريد لها ، ومن ثم فهو الذي يطلبها كضالة منشودة ، ومعنى هذا أنه غير حائز عليها بالفعل مما يؤخذ من كلمة Sophos وحدها التي تسمى بها السفسطائيون فكانوا « حكماء » يعلمون الحكمة للناشئة .

فالكلمة المركبة تشهد إذن بتواضع الفيلسوف في مقابل السفسطائي ، ويقال ان سقراط أول من تسمى بها ليميز نفسه وأمثاله عن أدعياء الحكمة ومعلميها

من السفطائيين ، لأنه قال إن الحكمة لا تليق إلا بالآلهة أما نحن فمحبون للحكمة وحسب .

الفلسفة اذن كما نرى منذ بداية اسمها في التاريخ سير في طريق الحكمة دون حصول بالفعل عليها ، وهذا لما يبرر كيف أن موضوعها اشتمل دائماً على أسئلة مفتوحة أكثر من اشتماله على أجوبة منتهية مقلدة كقوانين العلم ، فالأسئلة فيها أبقي وأخلد ، وكل جواب يصبح بدوره سؤالاً جديداً على الطريق الطويل . ولا تزال الفلسفة اليوم – وفي مستقبلها – كما كانت في بدايتها مسيرة في الطريق ... مع الفيلسوف .

أما كيف نُعرّفها فيجب أولاً أن نستبعد تعريفات كثيرة لا تستوفي شروط التعريف الجيد ، منها :

الفلسفة تعلمنا كيف نموت (سقراط) .

الفلسفة تعلمنا كيف نحيا سعادة (الرواقيون والابيقوريون) .

الفلسفة او الميتافيزيقا هي البحث المنظم لكل ما يشتمل عليه العقل الخالص (كانط Kant) .

الفلسفة علم المبادئ الأولى والغايات القصوى (هربرت سبنسر Spencer)

الفلسفة علم أسباب الأشياء (دالمبير D'Alembert) .

الفلسفة العلم الذي يعالج الأشياء غير المادية (بوسويه Bossuet) .

الفلسفة محاولة لكي نعرف الواقع باعتباره مخالفاً للمظهر (برادلي Bradley)

الفلسفة هي المعرفة الحسية للروح (برجسون Bergson) .

الفلسفة المجهود الجبار لكي نفكر بوضوح وباتساق منطقي (وليم جيمس

W. James) .



« الفلسفة لا تتحرع شيئا . انها في كل واحد منا ذلك الوعي بالوجود وبالحياة . انها ذلك المجهود في التفكير الذي نحاول بواسطته أن نصل في أعماقنا إلى منبع وجود يبدو انه فرض علينا دون أن نستشار فيه ، والذي برغم ذلك نقيبل تحمّل عبءه » ( لافيل Lavelle ) .

الخ ...

بمثل هذه التعريفات إنما تعبر كل فلسفة عن نفسها وتُعرّف بما حققته وهدفت اليه وحسب .

لكن اذا أردنا أن نعرّف الفلسفة فيجب أن نتخذ موضوعاتها في ضوء موضوعات العلوم وفي ضوء إدراك واضح للفكر العلمي ومداه . ذلك لأن الفلسفة في طبيعتها كما قلنا هي تتجاوز ومفارقة لحدود العلوم ، فهي تفترض العلوم مقدما وتلتزم بنتائجها ثم تمضي إلى مواجهة الأسئلة النابعة عن الطبيعة الانسانية والتي لا مكان لها في العلم وتؤلف موضوعات الفلسفة ، فيكون تعريف الفلسفة هو تعريف بموضوعاتها .

والتعريف بصفة عامة أمر عسير خصوصا اذا أردنا به أن يكون « جامعا مانعا » كما يقال . والتعريف الجامع هو الذي يجمع صفات المعرف فلا يعرف غيره ، والمانع ما يستبعد أية صفات أخرى فيمنع بذلك من دخول موضوعات أخرى تحت التعريف . وهذا أجدود التعريفات .

لكن هناك وسيلة أخرى للتعريف أكثر يسرا وهي أن نحصى — أو نشير إلى — المسائل المختلفة التي يمكن أن نضمنها مفهوم لفظ من الألفاظ ، فيكون مجموع هذه المسائل هو تعريف للفظ « بالأحصاء » .

في ضوء هذين النوعين من التعريف نحاول الآن أن نعرف الفلسفة : أولا تعريفا جامعا مانعا في ضوء فهم لموضوعات العلوم ، ثم ثانيا تعريفا بأحصاء موضوعاتها المختلفة التي ستتبع ظهورها ونموها وأسماءها الدالة عليها خلال تاريخ الفلسفة ومثل هذا الاحصاء الذي لا يمكن أن يكون كاملا سيكون في الوقت عينه بمثابة تقسيم وتنسيق لموضوعات الفلسفة في ضوء تاريخها .

## تعريف أرسطو

في أية محاولة جادة لتعريف الفلسفة أو في دراسة أية مسألة أخرى من مسائلها يجب أن نصعد إلى القديم ، إلى أرسطو لأهمية موقفه التاريخي .

استعمل أرسطو كلمة فلسفة في صيغة المفرد وفي صيغة الجمع ، فقال  
فلسفة وفلسفات :

ودل بصيغة الجمع على العلوم المختلفة كالرياضة والطبيعة والفلك والاحياء الخ ... لقد صنف أرسطو في العلوم وتآليفه فيها دائرة معارف عصره ، فدل بذلك أن لا صبرة في الفلسفة الا على أساس من العلم .

أما في صيغة المفرد فقد وصف الفلسفة بلفظ الأولى فقال « الفلسفة الأولى » وهي التي تعرف الآن بالفلسفة وحسب .

ويقول في التمييز بين الفلسفة الأولى والفلسفات ان كل فلسفة من الفلسفات ( كل علم ) تبحث موجوداً خاصاً أو ناحية محددة من الموجودات ، فالرياضة تدرس الأشياء .. حيث قبولها للزيادة والنقصان ( الكم والمقدار ) والطبيعات تدرس الأجسام .. حيث حركتها الخ ...

أما الفلسفة الأولى فتتجاوز الموضوعات او الموجودات التي تدرسها العلوم المختلفة إلى الوجود في مجموعه وعلى أطلاقه ، ما صفاته التي تلحقه لذاته وما مبادئه أو علله ، أو كما يقول أرسطو في تعريف مشهور إلى اليوم موضوع الفلسفة الأولى « الوجود من حيث هو وجود ولواحقه أو مبادئه التي تلحقه لذاته » . وهذا أول وأهم تعريف للفلسفة على حقيقتها .

لقد بدأنا من تعريف أرسطو وهو المؤلف الذي لا غنى عن الرجوع اليه لأن تعريفه الجامع المانع للفلسفة على حقيقتها يكشف في الواقع عن أمور هامة :

الأمر الأول هو أن الفلسفة متعلقة بالوجود ونابعة عن التساؤل التلقائي عن الوجود وموقعنا منه ، وكل موضوع آخر في الفلسفة يرد إلى الوجود ويتفرع عنه . وأرسطو يفتح كتابه في الميتافيزيقا بقوله « كل الناس يرغبون في أن يعرفوا ... » ، فماذا يعرفون ؟ يقول أرسطو « في الحقيقة إن الموضوع الأبدي لكل الأبحاث السابقة والحاضرة ، والمسألة الملقة دائماً هي : ما هو الوجود ؟ » ثم هو يشرح سؤاله هذا بقوله « هذا معناه : ما هو جوهر الموجود ؟ » هذا ثم إن فحص الوجود فحصاً فلسفياً إنما هو لبيان صفاته التي تلحقه لذاته ، أعني التي تلحقه من غير واسطه شيء آخر . كأن يكون الوجود جوهر أو عرضاً ، علة أو معلولاً ، كلياً أو جزئياً ، قديماً أو حادثاً الخ ... فهذه وغيرها خصائصه لذاته ( أي التي تلحقه قبل أن يصبح الوجود انساناً او فرساً أو أي شيء آخر وهي بمثابة أقسام له يرد إليها الوجود الذي للأشياء .

الأمر الثاني أن الفلسفة ضرورية القيام كعلم . لأنه اذا كان كل علم يتناول - كموضوع له - وجوداً خاصاً ، فإنه يبقى بعد ذلك كله الوجود بما هو موجود أو ما تشترك فيه الموضوعات كلها من حيث أنها موجودة ولا بد من قيام علم لدراسة مثل هذا الوجود المطلق الذي لا يخص شيئاً دون آخر .

والأمر الثالث أن الفلسفة بالضرورة أعم العلوم كلها باعتبار عموم موضوعها .

ان التعريف الذي بدأنا منه ليس الوحيد عند أرسطو . ففي مقاله الموسومة باسم حرف اللام - وهي الرابعة - من كتابه في ما بعد الطبيعة يتحدث أرسطو عن « وجود » آخر ، ويتحدث عن الفلسفة باعتبارها علماً للجواهر الثابت ( الذي لا يتغير ) المفارق تماماً الذي لا يشترك في شيء مع جواهر الأشياء الأخرى، وهذا الجواهر هو المحرك الأول ومبدأ كل وجود غيره . وبينما كان هذا المبدأ يعتبر علة قريبة للحركة في الطبيعيات نجد هنا علة غائية مفارقة للأشياء يحركها نحوه على سبيل التشويق والجذب اليه . وفي ضوء هذا تصبح الفلسفة عنده علم « المبادئ الأولى والعلل القصوى » . ولكن هذا التعريف الآخر متضمن في التعريف الأول ومشتق منه لأن دراسة الوجود من حيث هو كذلك يؤدي إلى الكشف عن الوجود من أين جاء ، أي ما علته الفاعلة وما مصيره أي ما علته الغائية . وعندما نكتفي بالقول بأن الفلسفة علم المبادئ الأولى والعلل القصوى ، فإنما يُقصد تلك العلة الأولى والغائية للوجود ، بالإضافة إلى مبادئ سائر العلوم التي تتسلمها أو تتقلدها العلوم من غير تفسير كمسلمات لا تناقش فيها ، فتجد تفسيرها ومعقوليتها وتبريرها أو برهانها في الفلسفة الأولى ، فتبين هذه أنها مبادئ للوجود نفسه ، كبادئ الهوية Identity وعدم التناقض Non contradiction والثالث المرفوع ( Excluded Middle ) التي تعم كل شيء ، وأيضا كالمبادئ التي تتقلدها العلوم ، كل علم على حدة ، كبادئ الرياضيات <sup>(١)</sup> والطبيعيات وغيرهما . هذه المبادئ كلها تدخل في نطاق « لواحق الوجود لذاته أو مبادئه » التي وردت في التعريف الأول الذي بدأنا منه . وهكذا يتضح أنه تعريف « جامع مانع » لموضوع الفلسفة ، تعريف للفلسفة على الحقيقة .

(١) محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، انظر عن مبادئ الرياضيات عند أرسطو ، ص ٤٣ - ٤٦

## اقسام الفلسفة

إذا أردنا الآن أن نعرف الفلسفة « باحصاء » موضوعاتها التي ظهرت ونمت خلال التاريخ مع الإشارة إلى الأسماء الدالة عليها فأننا نكون بذلك قد وضعنا أيدينا في الوقت عينه على تقسيم أو تنسيق لمساثلها .

هناك أسماء أطلقت على الفلسفة الأولى يشير أحيانا كل اسم إلى ناحية معينة منها ، وأحيانا إلى موضوع لم يكن متميزا تماما فيبرز الموضوع مستقلا باسمه وكقسم من أقسامها .

هناك اسم للفلسفة عرف عند الفلاسفة المسلمين ويرجع إلى أرسطو هو « العلم الكلي » وهو اسم يشير كما هو واضح إلى سمة العموم أو الكلية التي تتصف بها مباحث الوجود ولواحقه ومبادئه : من حيث أنها كلها مقولات عامة ومبادئ كلية .

هناك أيضا اسم « انتولوجيا » Ontology أي علم الوجود ، وهو اسم يركز الانتباه على فكرة الوجود ، — الموضوع الأزلي للفلسفة — التي وردت في تعريف أرسطو للفلسفة ، وهذا الاسم من وضع فيلسوف من القرن الثامن

عشر هو فولف Wolff ، وأصبح اليوم واسع الاستعمال في الفلسفات الوجودية .

هناك اسم « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا Metaphysics — وهو الاسم الذي وضعه اندرونكس الرودسي Andronicos of Rhodes الذي رتب كتب أرسطو فضم ما يتعلق منها بالرياضيات والطبيعات في مجموعتين ، ثم المقالات الفلسفية في مجموعة واحدة ووضعها بعد الطبيعات وسماها « ما بعد الطبيعة » أي الكتب التي تليها في ترتيبها بعد كتب الطبيعة . ولكن هذا الاسم أخذ فيما بعد معنى آخر بالمرّة فدلّ لا على ترتيب الكتب وإنما على الموضوع الذي تدرسه الكتب وهو عند أرسطو « الفلسفة الأولى » ، أعني نقل من ترتيب الكتب إلى مادة الكتب ، فأصبحت الميتافيزيقا اسما مرادفاً للفلسفة الأولى . وهذا الاسم لم يبرز موضوعاً جديداً وإنما أبرز بكل وضوح صفة التجاوز والمفارقة Transcendence, Depassement التي ميزنا بها الفكر الفلسفي .

هناك أيضاً اسم نشأ في الاسكندرية عند افلوطين Plotin وغيره هو اسم Theology <sup>(١)</sup> الذي نقله الفلاسفة الاسلاميون إلى كلمة « أثولوجيا » . وكذلك إلى « علم الربوبية » أو « العلم الإلهي » أو « الالهيات » . واسم أثولوجيا هذا جاء من أن أهم جزء في الفلسفة الأولى وأشرف أبحاثها هو البحث عن الربوبية ، فسميت الفلسفة باسم أشرف أجزائها وهذا من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل ، ولكنه مع ذلك اسم يُبرز بصفة خاصة المباحث الخاصة بالآلوهة .

من هذا كله يتضح أن موضوع الفلسفة منذ أن تركه أرسطو ولفترة طويلة ظل يشتمل على مبحثين أو قسمين أساسيين : الأول هو الوجود من حيث هو كذلك ، ما أحكامه ولواحقه ومبادئه ، والقسم الثاني وهو متفرع عن

---

(١) لفظ Theology الذي يترجم الآن في الاوساط الكنسية بلفظ علم اللاهوت لم يعد لفظاً فلسفياً وإنما هو خاص فقط بفلسفة الكنيسة ويقابله عند المسلمين علم التوحيد أو علم الكلام .

الأول خاص بتناول العلة الأولى والغائية وهذا هو وجود الله سبحانه وتعالى .  
وهذان المبحثان هما ما يشير إليهما لفظتا « انتولوجيا » « وأثرولوجيا » ( أو الألهيات )  
على الترتيب .

يمكن الآن أن نفهم هذا الموضوع المزدوج للفلسفة في ضوء كلام الفيلسوف  
ابن سينا الذي يعرف موضوعات الفاسفة في كتابه « النجاة » على النحو الآتي :  
« نريد أن نحصر جوامع الكلم في العلم الألهي فنقول إن كل واحد من علوم  
الطبيعية وعلوم الرياضيات فأما يفحص عن حال بعض الموجودات ،  
وكذلك سائر العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر في أحوال الوجود  
المطلق ولواحقه ومبادئه ، فظاهر أن ههنا علما باحثا عن أمر الوجود المطلق  
ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ، ولأن الآله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء  
كلها ليس مبدأ لوجود معلول دون موجود معلول آخر بسل هو مبدأ  
للوجود المعلول على الإطلاق ، فلا محالة أن العلم الألهي هو هذا العلم . فهذا  
العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه  
سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية » (١) . هذا  
قوله ، ويقصد بذلك ان هذا العلم انما يكون النظر فيه في الوجود المطلق وما  
ينقسم اليه هذا الوجود من اقسامات عبر عنها بكلمة لواحق ومبادئ ،  
وهذا القسم هو الذي أشرنا اليه بكلمة « انتولوجيا » ، كما يكون النظر فيه أيضا  
في علة الوجود الأولى وغايته القصوى ( الله سبحانه وتعالى ) وهذا ما سمي  
« بالاثولوجيا » أو العلم الألهي أو الألهيات . فهنا اذن قسمان رئيسيان .

أما ما أشار اليه ابن سينا بقوله إن في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم  
الجزئية ، فإن هذا الموضوع الهام رغم خوض القدماء فيه (٢) فانهم لم ينتبهوا  
إلى أهميته وبالتالي لم يبرزوه تحت اسم خاص به كما برز بقوة في الفكر المعاصر

(١) ابن سينا . النجاة ، ص ٣٢٢

(٢) محمد ثالث الغنطي . فلسفة الرياضه ص ٤٣ - ٤٦ .

تحت اسم « فلسفة العلوم » Philosophy of Science ، أو اسم أسس العلوم Foundation of Science ، وأن كان ابن سينا قد أشار إليه بكل تأكيد على أنه أحد أقسام الفلسفة <sup>(١)</sup> . وهذا ما لا نجده بعده إلا نادراً .

وبالإضافة إلى هذا تتعرض الأليات عند ابن سينا إلى موضوعين آخرين ليسا مما عرضه أرسطو في كتابه في الميتافيزيقا : أولهما الكلام عن صلة الألوهة بالعالم وهذا ما عرف عنده بنظرية العبدور أي كيف نشأت كثرة العقول السماوية والأنفس والأفلاك وعالم الأرض ابتداء من الله سبحانه وتعالى ، وثانيهما مسألة النفس وخلودها . وبهذا تكمل الصورة الفلسفية التي يعطيها هذا الفيلسوف لموضوعات الفلسفة أو أقسامها تلك الصورة التي تبدأ بفكرة الوجود المطلق ولواحقه ( الانتولوجيا ) وتتدرج منها إلى الوجود الواجب كبديء لكل وجود آخر ( الالهيات ) ثم إلى صدور العالم ، ثم إلى خلود النفس ، وتنتهي الفلسفة إلى بيان مبادئ سائر العلوم <sup>(٢)</sup> .

هذا التقسيم العام لموضوعات الفلسفة الأولى ظل مسيطرا على الفلسفة نحو ألفي سنة حتى بعد ظهور الفلسفة الحديثة عند ديكارت Descartes فنحن نجد عند فولف Wolff الذي عاش بعد ديكارت بنحو ثلاثة أرباع قرن ثم عند تلميذه بومغارتن Baumgarten تقسيما عاما لموضوعات الفلسفة مع أسماء لكل قسم منها بما لا يخرج عما تقدم . فقد رتبنا موضوعات الفلسفة الأولى على النحو الآتي مع العلم بأن الاصطلاحات كلها من وضع فولف :

١ - الانتولوجيا وموضوعها الوجود ولواحقه وأحكامه .

٢ - الكزمولوجيا العقلية وموضوعها العالم ونشأته ( وهذا ما يقابل نظرية العبدور عند ابن سينا ) .

(١) ابن سينا : الشعاع ، ص ١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥ - ١٦ .



٣ - السيكولوجيا العقلية وموضوعها النفس وإثباتها وخلودها .

٤ - الأتولوجيا الطبيعية وموضوعها المباحث العقلية وبالتالي غير الدينية الخاصة بالربوبية .

ولا نجد عنده كما عند ابن سينا قسما خامسا لفلسفة العلوم .

لكن هذه الأقسام الأربعة لا تستنفد مع ذلك كل الموضوعات الفلسفية كما هي معروفة لنا الآن . فلقد ظهر مع ظهور الفلسفة الحديثة وبصفة أخص منذ ظهور الفلسفة النقدية Criticism عند كانط Kant ظهر أن مسألة المعرفة - كيف نعرف ومدى المعرفة وقيمتها - تأتي في المقام الأول في الفلسفة وتقدم لجميع ما عداها من الموضوعات السابقة الذكر . والسبب في هذا هو أن ديكارت عندما حبس المعرفة في نطاق « الأنا » أو الذات ، وقال إن الوجود لا ينتسب أصالة إلا إلى الفكر ( انا افكر أذن أنا موجود ) وأن المعرفة الحقة المباشرة هي معرفة بالأفكار المعطورة في النفس وكل ما عدا الأفكار من أشياء خارجية لا علم لنا بها إلا بمقدار ما تدلنا عليه تلك الأفكار ومن خلالها ، غدا واضحا من الآن فصاعدا أن دراسة الفكر أو بالأحرى المعرفة ومصدرها ومداه وقيمتها وعلامة اليقين فيها هي المسائل التي تُقَدِّمُ بالضرورة على كل موضوع فلسفي آخر ، وعليها تتوقف الموضوعات كلها . وفلسفة كانط بالذات بينت بوضوح أن كل بحث فلسفي آخر لا طائل وراه إن لم يبدأ الفيلسوف من فحص نقدي لوسائل المعرفة لتبين منه كيف تتضافر قوى العقل النظري ( الحس والفهم ) في بناء معرفة وثيقة كالرياضة والطبيعة ، وتفشل في التضافر حين تواجه مسائل الميتافيزيقا فيقع العقل في جدل عقيم وتناقض لا مخرج منه .

بعبارة أخرى هناك معرفة مشروعة يصل العقل فيها إلى نتيجة حاسمة هي المعرفة « بالظواهر » مجال العلم ، أما الميتافيزيقا التقليدية التي تتحدث عن عالم « الجواهر » عالم بواطن الأمور ، كوجود العالم وخلود النفس ووجود الألوهة ، وهي تلك الموضوعات التي صنفها فولف فمعرفة مستحيلة .

وبغض النظر عن أن كانط أعاد للميتافيزيقا مكانتها على أساس العقل العملي أو الأخلاق ، فإنه يتضح مما تقدم أن مناقشة واثارة فكرة المعرفة ووسائلها وحدودها أصبحت أمراً من الضرورة البدء به قبل الكلام في أي موضوع فلسفي آخر من تلك الموضوعات المختلفة التي لخص فيها فولف أقسام الميتافيزيقيا التقليدية .

أن البحث في المعرفة الذي يجب أن يتصدر أجزاء الميتافيزيقا الأخرى أو يُستغنى به عنها كما رأى كانط إنما يقوم على وجهين : إما أن يكون بحثاً في المعرفة العلمية بالذات ، ما مسلماتها وأفكارها الأساسية وقيمتها وهذا ما يسمى نظرية المعرفة العلمية Epistemology وهو اسم لا يكاد يذكر اليوم وحلت محله فلسفة العلوم Philosophy of Science أو مسألة أسس العلوم Foundation of Science وهو من أنشط موضوعات الفلسفة اليوم ، وأما أن يكون بحثاً في المعرفة عامة ما مصادرها ووسائلها عند الانسان وما معنى الحقيقة التي تنجم عن تلك المصادر فهي مطابقة لواقع خارجي ام هي اختراع أم غير ذلك وهذا ما يسمى « نظرية المعرفة » Theory of Knowledge وهذان القسمان هما في الواقع وجهان لموضوع واحد هو المعرفة ، وليس جديدين في التفكير الفلسفي ، فللقدماء أنظار هامة في المعرفة ، وفي أسس العلوم وإنما الجديد هو ابراز نظرية المعرفة موضوعاً واسماً وجعلها المقدمة الضرورية لكل كلام في الفلسفة ولم يحدث ذلك إلا مع ظهور الفلسفة النقدية في القرن الثامن عشر .

ليس هذا هو كل التطور الذي لحق الفلسفة من حيث موضوعها وأقسامها . فنجد ظهور المذهب الوضعي Positivism عند أوجست كونت Comte قام فاصل واضح بين الفلسفة والعلم على أساس أن العلم يدرس الوقائع أما الفلسفة فمدار البحث فيها هو ما يجب أن يقع أو ما حقه أن يكون ، أعني الكلام عن عوالم مثالية ومعيارية . ومع أن هذه التفرقة ليست صادقة على

أطلاقها إلا أنه قد نشأت عند بعض المفكرين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن فكرة تصور الفلسفة على أنها علم بالقيم المختلفة عند الإنسان ، وسموها فعلا علم القيم Axiology ، وعرفوا الفلسفة من هذه الزاوية فقالوا إنها العلم الذي يبحث في قيم الحق والخير والجمال وهي القيم الأساسية الثلاث في الفكر الأنساني ، ومن ثم فقد أتجهت الأبحاث الفلسفية في هذه الاتجاهات الثلاثة . ويمكن القول بأن الحق كقيمة إنما كان في نظرهم بحثا في شروطها المنطقية أكثر من أي شيء آخر وبذلك يبدو أن المنطق في نظرهم كان محور هذه الدراسة . أما فكرة الخير فكانت دراستها من ناحية الاخلاق وبذلك يبدو ان هذا العلم هو علم القيم الخلقية في مقابل ما أسماه الأتجماعيون علم العادات . وأخيرا توجد فكرة الجمال ، والعلم الذي يدرسها هو علم الجمال . طبعاً يمكن أن نفهم الفلسفة على أنها علم بالقيم ولكن ليست هذه المسائل أسمى يمكن أن ترد إليها موضوعات الفلسفة كما أنها لا تكون موضوعات جديدة غير مسبوقة فيها ، وما زالت الفلسفة رغم علم القيم ، موضوعها الوجود والمعرفة .

لكن يظهر أيضا في الفكر المعاصر ارتداد عن موضوع الوجود المطلق الذي بدأنا به وارتداد أيضا عن فكرة المعرفة باعتبارها معرفة بما هو عام أو كلي وحسب ، ارتداد إلى وجود شخصي فردي معاش حقيقة ك موضوع للفلسفة ، وإلى معرفة تُطبّق على ما هو مفرد ومشخص وهي المعرفة بالحدس . intuition

لقد سمّ الفكر الفلسفي المعاصر الكلام بطريق التصورات العامة والماهيات التي تختفي فيها وجوهنا الفردية ويغيب عنها وجودنا المشخص . وسمّ الأنساق المجردة التي لا يحد فيها الفرد العائش مكانا له ، وهو في هذا رد فعل قوي على فلسفة هيجل ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) التي سيطرت في القرن الماضي . لقد بلغ هيجل قمة التصورية أو المثالية (idealism) ورأى أن هناك وجوداً واحداً هو الكل وسماه الفكرة Idea أو الروح ( Spirit ) وكل شيء آخر

أنما يوجد بقدر صلته بتطور هذا الكل . فلقد تصور هيجل التاريخ الكوني  
بمراحل لظهور « الكل » وتحقيق إمكاناته الكامنة فيه : فالطبيعة وظهور  
الإنسان وتاريخ الشعوب والدول والأديان والفلسفات والفنون كلها مظاهر  
للتقدم التاريخي لهذا الكل الواحد ، وهو ليس له وجود خلاف مظهره تلك  
التي يظهر بها في سيره التاريخي نحو كماله ووعيه التام لذاته . أما الفرد من الناس  
فلا وجود له إلا من حيث أن عقله يتوقف على هذا المظهر الكبير الذي يسمى  
حضارة أو دولة التي هي جزء من تطور الكل .

الوجوديون المعاصرون على أنحاء مختلفة ثاروا على هذا التفكير الهيجلي  
الذي ألغى الفرد ولم يستبق إلا الكل .

وبين هنري برجسون Bergson في كل كتاباته اهتمامه البالغ بكل  
ما هو مشخص ومفرد ، مع أنه ليس وجوديا ولم تكن فلسفته رداً على تصورية  
هيجل بقدر ما كانت اهتماما بعلوم الحياة وتطور الأحياء التي طبع الفكر  
العلمي في آخر القرن الماضي بطابعها ، فأخذ برجسون على العلم والفلسفة  
قبله أنهما لا يستطيعان الوصول إلى معرفة الحياة ، أو « الدفعة الحيوية » *Elan Vital*  
التي تكمن فينا ويرجع إليها وجودنا ووجود الكائنات الحية الأخرى بما تفعله في  
المادة من تنظيم أو *تَعْصُون* Organisation ولا يمكن أن نصل إلى  
معرفتها باعتبارها شيئاً واقعياً مشخصاً إلا بقوة عارفة تستطيع أن تساوق المفرد  
المشخص وتتغلغل فيه وتتحد به وهذه القوة هي « الحس » فاستبعد بذلك  
قوة العقل من مجال معرفة الحقيقة القصوى كحياة واقعية مشخصة لأن العقل  
لا يصلح إلا للمعرفة العلمية العامة المجردة إذ هو قوة المعرفة بالتصورات  
والقوانين العامة التي يغيب عن مسرحها المفرد والواقعي والمشخص .

وكيركجارد ريجل الدين Kierkegaard تلميذ هيجل ومؤسس  
الوجودية ( Existentialism ) الأول الذي كتب في القرن الماضي  
ثار على أستاذه لأنه لا يريد أن يكون جزءاً مهملًا من ذلك « الكل » العجيب

عند هيجل . هو فرد ، والفرد الموجود فعلا حياته وفكره مشدودان إلى شيء لا يمكن فهمه بالعقل كما زعم هيجل ، إلى شيء ليس كلا معقولا وإنما إلى فرد هو الله ، ويجب الاتحاد به كفرد أيضا . ولكي يمكن الاتصال به نشعر أولا أننا منفصلون عنه ، أننا أفراد ، ونعني كأفراد أننا مخطئون ( فكرة الخطيئة الدينية ) لأننا في هذا الشعور بالذات انما نعي بعمق « وجودنا » الحقيقي ونلتفت إليه . ان الشعور بالخطيئة — أو بصفة عامة كما قال جان فال بالنسبة للفلسفات المعاصرة « الوجدان التعس » — يردنا إلى وجودنا ويوقظنا عليه . والخطيئة نفسها يمكن أن تفسر عند كير كجارد بأنها انجذابنا نحو « العدم » لا نحو الوجود . إلا أن هذا الوعي بالخطيئة هو في الوقت عينه الطريق إلى حياة أفضل نسميها « الحياة الدينية » حيث يتحقق الوعي بالوجود على نحو فيه تجاوز ومفارقة Transcendence ، Depassement . ان كير كجارد هو الذي أعطى لكلمة الوجود Existence المعنى الذي نجهده اليوم في الفلسفات الوجودية والذي ربط بين الشعور بالوجود وبين الشعور بالتجاوز والمفارقة ( المفارقة إلى الاتحاد بالله أحيانا كما عند كير كجارد والوجودية المؤمنة ) فالوجود تجاوز ومفارقة .

ونجد عند كارل ياسبرس Jaspers وهو وجودي مؤمن آخر أصداه لهذا . ولكن لم يعد عنده الاتحاد بالله هو المسألة ، وإنما الاتحاد بأصل نشعر به ولا يمكن القبض عليه إلا في لحظات شاردة متهربة ، انه وجودي الحق . ولكن يجب الصراع في سبيل هذا الاتحاد لكي نكون نحن بحق أنفسنا عندما نكون في ما يسميه ياسبرس الموقف الاقصى Ultimate Situation أي الموقف الذي نصل فيه إلى أقصى حدودنا فنشعر بمعجزنا عن انجاز أي شيء وهذا هو انجازنا الاوحد .

أما هيدجر Heidegger فان الموجود عنده هو الإنسان وحده . والإنسان يوجد أساساً في قلق Anxiety ثم أن الوجود عنده كما عند كير كجارد

تجاوز أو مفارقة لا نحو الله لانه لا يوجد اله عند هيدجر فنحن عنده نعيش في الزمن ، أعني أننا دائماً ندبر مشروعات للمستقبل ونعيش سلفاً ومقدماً عن أنفسنا ولكن في العالم نفسه أعني في صلة واتحاد بالأشياء والموجودات الأخرى . إذن الوجود عنده « تجاوز » نحو المستقبل أو هو بالضبط ما « سيكون » ، هو « زمن وقلق » هو اتجاه نحو امكانات واحتمالات وهذه الامكانات ليست مجردة وعامة وإنما هي مجسمة في ظروف خاصة تحيرها الفرد من قبل بحريته . وخلاصة هذا أن الوجود عنده يعرف بالزمن والقلق .

على كل حال نرى من هذا الاتجاه العام للوجودية التي نبذت وراء ظهرها تفاليد الفكر الفلسفي الذي تعلّق طويلاً بفكرة الوجود المطلق والمعرفة بالتصورات والماهيات . واتجهت إلى هذا الوجود المشخص الفردي الواقعي الذي يتجلى في القلق ( هيدجر ) أو اليأس ( ياسبرس ) أو الشعور بالخطيئة ( كيركجارد ) والذي يتحد بالتجاوز وبالزمنية .

بهذا نكون قد أوجزنا الكلام في أقسام الفلسفة أو في موضوعاتها كما نبذت خلال تاريخها إلى اليوم ، وهو ما كنا نهدف إلى بيانه من إثارة هذا الموضوع لنعرّف الفلسفة ليس فقط بتعريف منطقي جامع مانع كتعريف أرسطو وإنما أيضاً لنعرفها بإحصاء لموضوعاتها وحصر لاتجاهاتها طوال تاريخها على قدر الامكان .

#### الفصل الرابع

#### الوجود

( أو الانتولوجيا )

- ١٣ - مشكلة الوجود قبل أرسطو
- ١٤ - الوجود عند أرسطو والعصور الوسطى
- ١٥ - الوجود عند ديكارت
- ١٦ - الوجود عند كانط وهيغل
- ١٧ - الوجودية
- ١٨ - اللاوجود أو العدم





## الفصل الرابع

### الوجود ( او الانتولوجيا )

١٣

### مشكلة الوجود قبل أرسطو

نتناول فكرة الوجود ( *Reing , Etre* ) موضوع الانتولوجيا <sup>(١)</sup> .

ونتساءل هل الوجود مستقل عن وسائلنا لمعرفة كالحس والعقل والشعور بالأنية أم هو يتوقف عليها ويتحدد طبقاً لها ؟ هذا السؤال من الأهمية بمكان لأنه يحدد أي النظريتين : المعرفة أم الوجود أسبق ؟ فإن الوجود إذا استقل عن وسائل معرفتنا وقام في ذاته — وهذا يستغرب إذ كيف نعلم عندئذ أنه كذلك بعيداً عن وسائل معرفتنا — فإن معرفتنا ستكون تالية وهو المقدم .

---

(١) كلمة انتولوجيا *Ontology* ترجع إل فولف *Wolff* (١٦٧٩ - ١٧٥٤) واستعملها في عنوان كتابه *Philosophie prima, sive Ontologia* (١٧٢٩) .

أما اذا لم يستقل عن وسائل المعرفة وينكشف فقط من خلال المعرفة وخاصة من خلال معرفتي بوجودي فسيصبح الوجود تابعا وهي مقدمة .

والبت في هذه المسألة عسير لأنه يتوقف على موقف الفيلسوف : فإن كان الفيلسوف واقعياً دقماطيقياً كان الوجود قائماً في ذاته ومقديماً بالطبع . وإن كانت واقعيته نقدية أو علمية فإن الوجود المعتاد سيتغير تبعاً للمعرفة العلمية ، فلن يكون مثلاً وجود الضوء هو كالأحساس بالضوء وإنما ستكون النظرية الموجية أو النظرية الذرية في العلم هي النور الموجود فعلاً ويكون الوجود كله شيئاً متطوراً بالمعرفة ولا يستقل عنها وهما طرفان متلازمان ، أما اذا كان موقف الفيلسوف تصورياً أو مثالياً أي يعتبر الفكر وأفكاره كل شيء فإن الوجود المادي خاصة في هذه الحالة يكون مدركا فكريا من أفكار المعرفة والمعرفة مقدمة بالضرورة لأنها تتضمن الوجود كفكرة .

إن اختيار أحد هذه المواقف أو غيرها بدون الاستناد إلى مبررات فلسفية ماثلة بين أيدينا الآن أمر غير فلسفي لأننا لا نعتنق مسبقاً موقفاً أو آخر . ولكننا لسهولة الحسم في الموضوع نكتفي بأن نقف موقف رجل الشارع الذي لا يقبل منطقاً إلا الوجود أولاً ، ولذلك نؤجل نظرية المعرفة إلى ما بعد .

نريد الآن أن نفحص فكرة الوجود عن قرب . هي فكرة متصلة بأفكار كثيرة مجاورة تتميز عنها أحياناً وتختلط بها أو تحمل محلها أحياناً ، مثل أفكار التغير أو الحركة والصيرورة والواقع والديمومة والخلود والفراغ والعدم والمكان والزمان والمادة والوجدان والجوهر والماهية أو المدرك الفكري الخ ...

إن الفلسفة كانت وما زالت تساؤلًا عن « الوجود » ، ويبدو أن هذه الفكرة أول ما اجتذب انظار الفلاسفة من مسائل الفلسفة ، فقد ظهرت منذ بداية الفكر اليوناني ولم يكن لها في البداية ذلك المعنى المطلق الذي عبر عنه تعريف أرسطو . وأما كان معناها منحصراً في العالم المادي أو الطبيعي وكانت تعني كمال هذا العالم وكرويته وسكونه وبقائه على حاله أزلاً ، وبهذا كانت

في مقابل التغير أو الحركة أو الصيرورة *Becoming* . ونحن نجد هذا المعنى في شعر لبارمينيدس *Parménides* رأس المدرسة الإيلية *Elée* التي امتد تأثيرها عبر السقراطيين إلى اليوم . لقد أحس هذا الفيلسوف إحساساً قوياً بالوجود المنبث في كل شيء والذي لا يخرج عنه شيء فأكد الوجود تأكيداً مطلقاً وقال إنه ملء كل شيء وليس في العالم المادي إلا الوجود ، فهو كل ، واحد ، متصل ، أزلي ، وكامل ، ولكماله هو ساكن سكوتاً تاماً فلا يجوز أن يتغير أو يصير إلى ما هو أفضل أو أسوأ . كذلك هو الموضوع الوحيد الذي يدركه العقل ولا يدرك شيئاً خارجاً عنه ومقابلاً له كالتغير أو الصيرورة والعدم والفراغ مما نادى به هرقليط *Heraclite* من بعده .

والواقع أن هرقليط هذا كان فيلسوفاً دقيق الملاحظة شديد الإحساس بالتغير وانقضاء الأشياء من حوله فهو الذي أكد التغير أو الصيرورة أو الحركة بصفة مطلقة وقال لا يستحم امرؤ في نهر مرتين ، ولا شيء في العالم إلا التغير الصرف ، ورأى أن التغير يشير إلى العدم أو الفراغ ولذلك نجد عندنا يؤكد الحركة أو التغير يؤكد أيضاً العدم أو الفراغ .

هكذا كان الموقف في البداية موقف صراع بين فكرتين : الوجود من جهة والحركة أو التغير من جهة أخرى .

إن موقف العداوة نحو الحركة أو التغير الذي وقفه بارمينيدس منذ بداية الأمر ثم دفعه من بعده إلى اقضاء تلميذه زينون *Zenon* الأبلي طبع الفكر الفلسفي إلى اليوم بطابعه : ففكرة أن ما هو حقيقي أو واقعي هو ما لا يتغير أو فكرة أن هناك جواهر أو ماهيات ثابتة لا تتغير قضية من أهم قضايا الفلسفة الدائمة الأزلية *Perennial Philosophy* الكامنة وراء كل الفلسفات العظمى . لقد لعبت فكرة التغير كفكرة مؤلة ثورق وجدان الانسان ، دورها في تحديد فكرة الوجود عند القدماء مثلما تلعب اليوم أفكار مؤلة أخرى كالقلق والغيثان واللامعقول واليأس والموت في تحديد الوجود

## الانساني في الفلسفات الوجودية المعاصرة .

لهذا يمكن أن نفهم بسهولة البواض القوية للحجج الغريبة التي أذاعها زينون الأيلي تأييداً لاستثاده في ثبات الوجود وسكونه وانكاره للتغير والحركة ، وألزم يمثل هذه الحجج هرقليط أو الحركة الشاملة التي قال بها ، التناقض والاستحالة ، ومن تلك الحجج حجة السهم الذي ينطلق من قوسه والتي تقول أن السهم لا يتحرك : لأن المتحرك لا يتحرك في المكان الذي يشغله لأنه موجود فيه كما أنه لا يتحرك في المكان الذي لم يشغله بعد ، حيث أنه غير موجود فيه ، فالحركة باطلة . ومنها حجة أنجيل أسرع عداء في أثينا التي تقول انه لا يستطيع أن يلحق بسلاحفة تتقدمه بخطوات لأن عليه أن يقطع نصف المسافة بينهما ، وقبل ذلك نصف النصف ، ثم نصف نصف النصف وهكذا يتراجع التقسيم إلى ما لا نهاية فلا يقادر أنجيل مكانه وتبطل الحركة ، ومن ثم فلا شيء غير الوجود في ثباته وسكونه كما قال بارميندس .

إن براهين زينون التي برع السفسطائيون في تقليدها وساعدوا بذلك على بليلة الأفكار باسم الفلسفة في عصر سقراط وأفلاطون ليست مما يمكن إغفاله والسكوت عنه ، لقد أثبتت أنها جذيرة بالنظر لما خلفته من مشكلة أخرى تتصل بالوجود وهي مشكلة اللامتناهي ، كما في البرهان الثاني ، فهل اللامتناهي هو موجود أيضاً وجوداً فعلياً ؟ تلك هي المشكلة التي وقف بإزائها الفلاسفة والرياضيون لازاحة الستار عنها في مدى الخمسة والعشرين قرناً التي تفصلنا عن زينون .

لقد اكتشف نيوتن حساب التفاضل والتكامل بقصد القبض بدقة الأعداد على اللامتناهي الصغر ثم نجد في القرن الماضي أكبر محاولة لحل مشكلة اللامتناهي في الكبر ، اعني محاولة الرياضي جورج كانتور Cantor الذي جنىح الرياضة بأجنحة حلقت بها بعيداً في سماء اللامتناهي الكبر في نظريته المعروفة باسم نظرية المجموع Theory of Sets . لقد بينت هذه النظرية ان خصائص

الأعداد اللامتناهية Transfinite Numbers غير خصائص الأعداد المنتهية المعروفة لدينا وبهذا حاولت الرياضيات الحديثة أن تجعل للأعداد اللامتناهية الكبر وجوداً حقيقياً في عالم العلم .

وإذا تركنا الرياضيين جانباً فلنأخذ أيضاً أن الفلاسفة حاولوا منذ ظهور نقائص زينون أن يتغلبوا على فكرة اللامتناهي ولكن بنقد موقف زينون . فأرسطو ميز في الوجود ما هو « بالقوة » وما هو « بالفعل » وهو يعني بلفظ القوة « الامكان » الذي في شيء ما ليصير شيئاً آخر ، مثلاً إذا قلت ان هذا العمود من الخشب هو قلم « بالقوة » فمعنى هذا أنه يمكن بصناعة الصانع أو النجار أن يصبح قلماً ، أما الوجود « بالفعل » فهو الوجود الحاصل فعلاً كوجود القلم بعد أن كان عموداً . إذا فهمنا هذا نفهم الزيف في حجة زينون من وجهة نظر أرسطو ، فإن المسافة التي يعبرها أخيل لها اعتباران : الأول أنها موجودة بالفعل وما دامت موجودة بالفعل فهي محددة ومحصورة أي « منتهية » وبذلك قطعاً يعبرها أخيل وتسقط حجة زينون لأن كل ما هو موجود بالفعل منته حتماً ، ففكرة التحدد والانهاء صفة كل ما هو موجود بالفعل . أما الاعتبار الآخر فهو قبول تلك المسافة الانقسام بالقوة إلى ما لا ينتهي من الانقسامات ، ولكن أخيل لا يعبر ما هو بالقوة منقسم وإنما يعبر ما هو منته بالفعل . فخلط هذين الاعتبارين هو سبب الزيف في حجة زينون .

كذلك نجد برجسون في كتابه « التطور الخالق » يرد على زينون بأنه خلط بين المسافة والحركة : فأما المسافة فتقبل ما لا ينتهي من الانقسامات ، وحركة أخيل ليست هي تلك المسافة اللامتناهية الانقسام داخلياً وإنما هي الحركة التي تعبر وتتقدم بخطوات أو « طفرات » Elans كل طفرة منها وحدة غير منقسمة ، وأنت إذا حاولت تقسيم كل وحدة منها إلى أجزاء لا تنتهي فأنت في الواقع تبطل الحركة ولا تقسمها وإنما تقسم المسافة أو المكان الذي تحمل فيه الحركة فقط ، إنك عندئذ تؤلف حركة من أجزاء غير متحركة تماماً كما تؤلف حركة الفيلم السينمائي من صور غير متحركة وهذا هو سبب الزيف في زينون .

وهكذا نرى أن فكرة الوجود منذ أن ظهرت إلى العالم أشارت المادي ك موضوع قائم في ذاته ممثلاً كاملاً أزلي ساكن ، وأثارت معها أيضاً طائفة من الأفكار المعارضة مثل التغير أو الحركة ، والعدم أو الفراغ ، واللامتناهي ، ويجب تحديد معانيها والصلات بينها .

ونحن إذا خطونا إلى سقراط نجد أنه اهتم بالجانب الخلفي من التفكير الفلسفي ، ورأى أنه لا بد للأخلاق من إثبات بعض الحقائق سماها المعاني Ideas أو الماهيات كالفضيلة والخير والعدالة ، فلم يعد الوجود عنده موضوعاً قائماً في ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك ، ولكن تلك الصفات أو المحمولات نفسها مثل الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من المعاني هي التي تصبح الوجود الحقيقي عند سقراط ، وهكذا ارتبط عنده الوجود بالمعاني أو الماهيات .

وإذا خطونا إلى أفلاطون نجد صدى تلك الاتجاهات كلها في مذهبه . فقد أخذ عن بارميندس فكرة الوجود في ثباته وسكونه ، وعن هرقليط فكرة التغير والحركة ، وعن سقراط فكرة المعاني أو الماهيات ، وحاول أن يحدد علاقة بين كل تلك الأفكار المتضاربة على أساس وضع كل واحدة منها في موضعها .

فذهب أولاً إلى اثنتية لا ترد إلى أبسط منها هي عالم المحسوسات وعالم المعاني أو المثل Ideas . ثم بين في محاورته بارميندس أن فعل الكينونة المعبر عن الوجود له معان مختلفة : منها أن كل معنى أو مثال عندما يقال أنه موجود أو كائن — وهنا يستعمل فعل الكينونة *est* ، *is* المهدوفي اللغات الهندو أوروبية — قائماً بمعناه ثبوت حقيقة المثال لذاته وتأكيد مطابقته دائماً لنفسه أو هويته ، فمعنى الوجود هنا كما بيّن جيلسون <sup>(١)</sup> Gilson هو الهوية Identity بين المثال ونفسه أي ماهيته *essence* ، فالمثل وحدها

---

(١) E. Gilson : L'Être et l'essence الفصل الثاني

تكون بذلك هي الماهيات التي لا يعترها التغير المرقليطي فهي الحقائق بالذات . وهكذا أصبح الوجود الثابت الأزلي الذي تحدث عنه بارمنيدس هو عالم المثل عند أفلاطون ، وبقي عالم الحس وحده عالم التغير المرقليطي .

لكن أفلاطون يجد معنى آخر لفعل الكينونة غير كونه الماهية أو مطابقة المثال لذاته ، وهو معنى العلاقة أو « الرابطة » التي تربط بين أجزاء الجملة وبهذا وضع أفلاطون أساس نظرية القضية proposition أو الحكم judgement الذي تظهر فيه فكرة الوجود في صورة فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية . والذي يجعل الوجود مجرد « رابطة » بين الشيء الذي نتحدث عنه الجملة والخبر الذي نخبر به ، بين المبتدأ والخبر أن شئنا ، أو بين الموضوع والمحمول كما يقول المناطقة <sup>(١)</sup> وهذا ما أسماه هو المشاركة participation بدلا من الحكم أو القضية <sup>(٢)</sup> .

إلا أن هذا المعنى الأخير للوجود كرابطة أو علاقة تفسر امكان مشاركة الأشياء المحسوسة المتغيرة للمثل الثابتة كان أيضا فيما يبدو رداً على الميغاريين تلاميذ سقراط الذين أنكروا الحكم وهو الفعل العقلي الذي بدونه لا يستطيع الانسان أن يفكر أو يتحدث لأنه حينئذ لا يستطيع أن يثبت أو أن ينفي شيئا ، وهم أبطلوا الحكم لأننا إذا قبلناه سيصبح كل شيء هو نفسه وغيره في آن واحد وهذا تناقض ، ومن ثم فلا يقال عندهم الفرس أبيض ، وإنما يقال فقط الفرس فرس ، والأبيض أبيض ، حفاظا على الهوية Identity فتفصل بذلك الأشياء وتعود فكرة الوجود إلى « الموضوع » وإلى تأكيده كما عند بارمنيدس .

(١) فعل الكينونة كرابطة بين الموضوع والمحمول لا يظهر في الجملة العربية في صيغة المضارع وتسمى الجملة حينئذ المبتدأ والخبر ، وقد جعل محله الغمير « هو » في نفس الجملة ان شئنا أن نضع رابطة . ولكن فعل الكينونة يظهر في الجملة العربية في صيغتي الماضي والمستقبل .

(٢) أن موررو J. Moreau في كتابه *Réalisme et Idéalisme chez Platon* أبرز بقوة معنى الوجود كعلاقة عند افلاطون .

وأفلاطون اعترض أيضا على نظريته في المشاركة أو الحكم بمثل هذا  
الأعراض الميغاريّ ولكنه لم يعدل مع ذلك عن نظريته ، قال إنه إذا كانت  
المثل تتشارك فيما بينها وتختلط كما في الحمل والقضايا فإنه يبقى أمر يحتاج  
إلى حل : لناخذ الحكم الآتي : سقراط إنسان ، فإن كان سقراط مشاركا  
أو حاصلا على الإنسانية كلها فلن تبقى إنسانية لغيره ، وإن كان حاصلا  
على بعض الإنسانية فكيف يوصف بمثل الإنسانية كلها ؟ وهكذا أثار أفلاطون  
أعراضا على نظريته في المشاركة وبين أن ههنا صعوبة تتعرض إليها المشاركة  
وتشير إلى انفصال الأشياء كما عند الميغاريين ، ولم يجد أفلاطون لها حلا وترك  
الأمر عند ذلك .



## الوجود عند أرسطو والمصور الوسطى

وهنا يدخل أرسطو المسرح الفلسفي فيفصل ببراعته التحليلية الفائقة فيما اختلط من أمور عند سابقيه .

وهو يجعل « الوجود » موضوع الفلسفة الأولى ولكنه ليس الوجود المادي الساكن البارمنيدي وإنما « الوجود بما هو موجود » الذي يعم كل شيء في الخارج أو في الذهن فيقال أو يحمل على كل الموجودات مهما اختلفت وتباينت . ومن ثم كان الوجود المقصود هنا هو أولا أعم المعاني في الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى ، هو « جنس » لكل ما عداه من الاجناس أو كما يقال « جنس الاجناس » ، وثانيا هو أول وأوضح المعاني التي تختلص للذهن لأنه لا شيء يختلص للذهن إلا وهو على نحو ما موجود وحتى العلم لا يمكن للذهن أن يتصوره الا عن طريق الوجود وبواسطة منه . كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا وهو موصوف بالوجود .

ومن هذا يتضح لماذا لا يمكن « تعريف » الوجود في رأي أرسطو لأنه لا شيء أعم منه ليقوم منه مقام الجنس ، ثم لأنه أول المعاني وأوضحها في الذهن . وأكثرها شمولاً وواقعية في الخارج ، فلا يمكن أن نلتصص فكرة

أخرى لتعريفه ، وكل إنسان يتصوره مباشرة من غير واسطة ولا يمكنه أن يفغل عنه ولو فرض ذلك لما أمكن إلا شرحه باسمه في لغة أخرى .

واذ تبين ان الوجود لا يعرف فليس يخفى أن هناك أنحاء مختلفة يمكن أن نتناوله في ضوءها ليست معناه وتحديد مختلف مدلولاته التي ينطبق عليها وهذا هو التحليل الفلسفي لهذه الفكرة الذي يبرر قيام الميتافيزيقا كعلم هو الأنتولوجيا .  
Ontology

إن هذه الأنحاء المختلفة هي ما يصفه أرسطو وتابعوه « بلواحق الوجود لذاته ومبادئه » ، ويتقصد باللواحق ما يخص الوجود لذاته من صفات من شأنها أن تجعله منقسما إلى أجناس مختلفة كاتقسامه إلى جوهر وعرض وعلّة ومعلول وواحد وكثير الخ ... وأما المبادئ فمن بدأ يبدأ أي ما يوجد في مبدأ الأمر لتفسير كل شيء آخر ، والمبادئ كلها ترجع آخر الأمر إلى العلة الأولى والغاية لكل شيء .

ونريد أن نركز الإنتباه في لواحق الوجود لذاته ، وهنا نفتطف فقرة من كتاب « مقاصد الفلاسفة » لأبي حامد الغزالي يلخص فيها أرسطو والآخذين عنه وفيها بيان للمطلوب بحثه في علم الأنتولوجيا فيقول « والمطلوب فيه ( أي في الأنتولوجيا ) لواحق الوجود لذاته من حيث أنه وجود فقط ككونه جوهرًا وعرضًا وكيلاً وجزئاً وواحدًا وكثيراً وعلّة ومعلولاً وبالقوة وبالفعل وموافقاً ومخالفاً وواجباً وممكناً وأمثاله » <sup>(١)</sup> . ومن هذا نفهم كيف أن الوجود بما هو موجود عندما نتعرض له بالتحليل الفلسفي تفصيلاً لاجماله لا بد أنه يقع في واحد من هذه الأقسام فهو إما جوهر أو عرض ، بالقوة أو بالفعل الخ ... بعبارة أخرى هذه أقسام تلحقه لذاته فلا يعرف إلا بها . ونحن نتناول الآن أهم تلك الأقسام ، كما إننا لن نتقيد بموقف أرسطو وحده كلما بدا ضرورياً أن نتعرض إلى آراء اللاحقين .

---

(١) أبو حامد الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، أول القسم الثاني ( الخامس بالالهيات ) .

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون نظرية الحكم وبين ببراعته التحليلية ان الوجود الذي يقال كـمحمول على الأشياء ليس واحداً وإنما يختلف باختلاف الأحكام ، فمنه ما يعبر عن حقيقة الشيء أو جوهره ، ومنه ما يعبر عن كيفه أو كنهه أو غير ذلك . ومن ثم جاء تقسيم الوجود الذي تعبر عنه محمولات الأحكام إلى عشرة أجناس عليا سماها « المقولات » Categories ( أي ما « يقال » أو يحمل على « موضوع » الحكم ) أولها الجوهر substance ، ثم الأعراض التسعة accidents وهي ( الكم quantity والكيف quality والأين space والتمتص time والفعل action والانفعال passion والوضع position والاضافة أو النسبة relation والملك possession ولا نعلم كيف حصل أرسطو على ثبت مقولاته هذه وكل ما نعلمه أن الوجود عندما يقال على الأشياء فلنما يقع في نطاق أحد هذه الأجناس العشرة العالية . ومع أن أرسطو يسمي الوجود بالنسبة الى هذه الاجناس « جنس الأجناس » إلا أن الوجود لا ينقسم اليها كما ينقسم الجنس عادة إلى أنواعه ، إذ الجنس في أنواعه واحد بينما يختلف الوجود بالنسبة لمقولاته بالتقدم والتأخر ، بالأصالة والتبعية ، ولذلك فإنه يقال عليها فقط بالتمثيل أو « الاتفاق » analogy .

والجواهر أحق المقولات باسم الوجود ، أما الأعراض فوجودها تابع للجواهر لأنها أحوال لها . لذلك يعرف أرسطو الجوهر بأنه « ما يتقوم بذاته » مثل سقراط وهذا الفرس . أما الأعراض فلنما تتقوم بغيرها مثل البياض الذي يتوقف وجوده على سقراط أو الفرس أو أي فرد آخر يكون « موضوعا » Subject للحكم .

ولكن بهذا المعنى لا يكون الجوهر إلا موضوعا للحكم فكيف يصح اعتباره من المقولات العشر وهي أجناس المحمولات ؟

هنا يميز أرسطو بين الجواهر الأولى ومثلها ما ذكرنا من الأفراد . والجواهر

الثانية وهي أنواع وأجناس تلك الأفراد وكلها كانت يسميها أرسطو الماهيات *essences* وهي المحمولات المعبرة تماما عن حقيقة الجوهر الأول أي عن صورها *formes* المتلبسة بالمادة في الخارج، فننتزع تلك الصور منها بتجريد عقلي فتصبح ماهيات معقولة، إنها هي التي يكون بها «تعريف» الجواهر الأولى تعريفا حقيقيا ولذلك يمكن أن تحل الماهيات محلها ك موضوعات للاحكام كما هي محمولات. واذن فإذا كان الوجود كجوهـر يحمل على الأشياء فإن أرسطو يقصد به الجواهر الثانية وحسب وبذلك نرى كيف أن الوجود عند أرسطو سواء أكان جوهرًا أم عرضا فهو محمول. وهذا الموقف الأرسطي يؤكد ابن سينا كما يأتي: «إنه وإن لم يكن الموجود جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته، فإنه معنى «متفق» فيه على التقديم والتأخير، وأول ما يكون «للماهية» التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده (الاعراض)»<sup>(١)</sup>.

مع هذا الموقف الأرسطي الواضح من الوجود كمحمول ما زال في نظرنا السؤال ملحا وقائما: ما هو الوجود من حيث هو موجود؟ أهو الجوهر الأول أي المفرد في خصوصيته، أم هو الماهية العامة وهي وحدها التي يمكن أن تكون محمولا؟ لقد انتقد أرسطو قول افلاطون بأنه الماهية، في حين أنه يقرر الآن أنه الجوهر الثاني أي الماهية أيضا. ولا شك أنه كان معنياً بالجواهر أي بالموجود المفرد الواقعي من حيث حقيقته وجوهره، ولكنه كان يرى في الوقت عينه أن الأفراد كثرة متغيرة، ولا علم بالأفراد ولا بالتغير، وإنما يمكن فقط العلم بالموجود لا في خصوصيته وإنما فيما يشترك فيه مع أفراد نوعه من معنى ثابت لا يتغير، أعني بتصور عام كالماهية، إذ لا علم إلا بالكلية كما يقول. هذا ما جعل مؤلفا مثل جوزيف اونز J. Owens في كتابه القيم «مذهب الوجود في الميتافيزيقا الأرسطية»<sup>(٢)</sup> يتساءل: «هل يرادف

(١) ابن سينا: الشفاء - ج ١ ص ٣٤

(٢) The Doctrine of Being in The Aristotelian Metaphysics : J. Owens

عند أرسطو لفظا الكلي والجزئي ( أي الماهية والجوهر بمعناه الاول على الترتيب )  
 أم هما يتضادان ؟ وهل يزداد الشيء واقعية عندما يصبح أكثر كلية أم على  
 العكس هل تتضمن الكلية تجريدا بحيث أن أكثر الأمور كلية هو أيضا أكثرها  
 تجريداً وبالتالي أقلها واقعية ؟ « ووجد أوزر وسيلة للإجابة على ما يحير في  
 موقف أرسطو بأن يغير من ترجمة اصطلاحى الجوهر والماهية في اللغة الانجليزية  
 ليؤديهما بكلمة واحدة هي كلمة Entity بحيث يلتقي الكلي والجزئي معاً .  
 وهاملان Hamlin <sup>(١)</sup> في كتابه القيم عن « نسق أرسطو » يحيل المسألة إلى  
 تمييز آخر عند أرسطو للصورة عن المادة ويرى ان الصورة « Forme » هي  
 في آن واحد مبدأ للتفرد وللكلية أيضا ، وهذا الرأي أرجح .

على كل حال الأنتولوجيا التقليدية هذه المنحدرة من أرسطو طوال  
 القرون فلسفة « وجودية » ولا ريب من حيث أنها تبحث عن فهم للموجود .  
 ولكنها حين تبحث عن فهمه بواسطة المحمولات أو التصورات العامة  
 والماهيات المشتركة كما يفعل العلم في أبحاثه ، وهذا مما تخفي فيه خصوصية  
 الموجود المشخص الذي ينكشف فيه وحده الوجود ، فإنها تختلف عن الأنتولوجيا  
 الوجودية المعاصرة التي تتحاشى الماهيات العامة وقوانين العلم ( وهي التي  
 يغيب عنها الوجود وتحول دون الوصول إليه ) لتلتقي بالوجود الحي المعاش  
 لدى الفرد الإنساني وحده .

لنعد الآن إلى تمييز الجوهر والأعراض التسعة ، ونسأل : أيهما سبق  
 في معرفتنا للجواهر أم الأعراض ؟ يقول أرسطو إننا لا نعرف الجواهر مباشرة  
 إذ نحن لا ندرك مباشرة إلا الأعراض التي يتلبس بها الجوهر ومن خلال  
 هذه نستنبط وجود الجوهر الذي تقوم به تلك الأعراض المدركة بالحوس  
 وتتحد في وحدة بينها هي تعبير عن هذا الجوهر : مثلاً ندرك زيدا من الناس  
 بملامحه وكلامه ومهته الخ ومن خلال ذلك نصرف إلى صورة زيد وجوهره

(١) O. Hamelin : *Système d'Aristote*

التي تقوم به تلك الأعراض ، وإن لم ندرك هذه الأعراض فلا سبيل إلى معرفتنا بأي جوهر .

لكن نجد في تاريخ الفلسفة محاولات كثيرة لالغاء فكرة الجوهر حتى وقتنا الحاضر حيث إنها ليست موضوع إدراك مباشر كما إنها تعتبر عنوانا للتفكير الغيبي الذي يريد أن تستبعده النظرة العلمية أو الموضوعية عن الفكر المعاصر ( هذا موقف فلا سفة من أمثال لوك وهيوم وموقف الفلسفات الوضعية والتيارات اللافلسفية الأخرى ) انظر فصل اللافلسفة .

لكن يجب القول بأن هذا التمييز العريق جدا في الفلسفة يجب ألا يؤدي أحداً لأنه ليس تمييزاً فيزيقياً يمكن الحسم فيه بالحس والتجربة ، وإنما هو أولاً تمييز منطقي لبيان التقدم والسبق والإصالة في موضوع القضية في مقابل التأخر والتبعية فيما نتحدث عنه المحمولات . وهذا السبق ليس زمنياً إذ الجوهر وأعراضه متلازمان زماناً ووجوداً .

ثم هو أيضاً تمييز إبستمولوجي ( خاص بالمعرفة ) إذ يجب أن تكون هناك في كل تفكير حقائق أساسية أي جواهر أو ماهيات يركز حولها الحديث ، وأخرى بمثابة أفكار ثانوية حولها كالأعراضهم . وبدون هذا التمييز لا تكون هناك معرفة أو حتى إدعاء لمعرفة .

كذلك هو تمييز ميتافيزيقي لبيان أن لفظة الوجود لا تطلق على المقولات العشر بالتساوي ، فليس الوجود الذي للجوهر كالوجود الذي للأعراض ومع هذا الاختلاف فكلها أنواع من الوجود ولذلك يقول أرسطو أن الوجود يطلق عليها « بالاتفاق » Analogy فقط لا بالمساواة .

نقسم الوجود إلى جوهر وعرض يتصل به تمييز آخر عند أرسطو هو المادة Matter والصورة Form وهذا التمييز فيه جواب على الخلاف بين بارمينيدس الذي لم ير إلا الوحدة في الوجود ولم يفهم الكثرة أو الافراد ،

وهو قليط الذي لم ير إلا الكثرة كتغير صرف ولم ير الوحدة بين الأشياء ، وأرسطو يوفق الآن بهذا التمييز بين الوحدة والكثرة : فأفراد الإنسان بينهم وحدة نوعية هي « الصورة » وهي التحقق بماهية الإنسان . وهم مختلفون كثيرون بسبب « المادة » والاعراض ، والمادة مبدأ غير محدد وقوة مستعدة لحمل الصورة ، أما الصورة فهي المبدأ الذي يخرج الاستعداد إلى الفعل ويحقق الماهية النوعية بحيث يوجد ما يسميه أرسطو « الموضوع » المؤلف منهما . أما ما عدا ذلك من كيف وكم وأين الخ فاعراض تحمل في الموضوع ، بينما يظل الموضوع والمادة والصورة هي الجوهر المقبولة عند أرسطو .

ويتصل بهذا التمييز تمييز آخر بين الوجود العيني الخارجي كوجود الجواهر بأعراضها وبين الوجود الذهني أو العقلي وهو المعاني التي هي صور عقلية متزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة ، ويسميا أرسطو الماهيات وهي كلية Universal . فأتت إذا خطر ببالك معنى الإنسان فأتت أمام ماهية مجردة من صورة نوعية في الخارج وكلية أيضا لأنها لا تخص فرداً بالذات وإنما تنطبق على الأفراد كافة كسقراط وافلاطون ، أما سقراط وافلاطون فكل منهما مركب من صورة ومادة بأعراضهما المشخصة في الأعيان .

إن هذا التمييز فيه حل لنقائص افلاطون في المشاركة كما فيه حل لمشكلة الميغاريين . إذ المشاركة أو الوجود كرابطة بين موضوعات ومحمولات من طبيعة الوجود الذهني وحدة أي الماهيات التي تتألف منها الأحكام والقياسات ، فالمشاركة ممكنة لأنها في مجال المعرفة فحسب ، لأنها الماهيات تتشارك وترتبط في الذهن وليست مثلاً قائمة في ذاتها منفصلة عنا فيتعلق تصور المشاركة بينها . والذهن يجد بين هذه الماهيات الكثير من العلاقات التي تعبر عنها الاحكام وهذا ما يجعل الكلام ممكنًا والمعرفة قائمة رغم اعتراض الميغاريين .

إذا أردنا الآن أن نوجز موقف أرسطو من الوجود يمكن القول بأنه

أبرز بصفة خاصة أولية وعموم فكرة الوجود في الذهن وواقعيتها في الخارج .  
ثم واجه الوجود كمحمول يقال على الأشياء على أنحاء مختلفة حصرها في عشر مقولات وبين كيف أن الجوهر أحق بالوجود من الأعراض ومقدم عليها ولذلك لا يطلق الوجود على مقولاته بالتساوي وإنما فقط بالموافقة . وبيننا كيف إن فلسفته وإن كانت على نحو ما يمكن أن توصف بالوجودية من حيث أنه أهتم بالموجود المفرد وأبرج جوده كجوهر إلا أنه لم يهتم بخصوصية وجود المفرد وإنما فقط بالجانب العام الذي تشترك فيه الأفراد ، اعني بالماهية أو بالصورة أو بالنوع وهذا ما يفرق بينه وبين الوجودية اليوم . ومع ذلك فأن تمييزاته المتتابة : كالوجود العيني والوجود الذهني التي فيها حل لنقائص المشاركة الأفلاطونية ولا اعتراضات الميغاريين ، وكالوجود بالقوة والوجود بالفعل التي تحمل نقائص زينون ، وكوجود الصورة والمادة التي توفق بين الوحدة والكثرة أو بين بارمنيدس وهرقليط . كل هذه تمييزات لها قيمتها . ولكنه اذ فتت الوجود على هذا النحو كان يجب أن يثير مشاكل أخرى التفت إليها الفلاسفات اللاحقة :

فهو مثلا لم يلحظ أنه كان يمكن قسمة الوجود إلى ممكن Possible وواجب ( Necessary ) وهذا التمييز هو مما يلحق الوجود بما هو موجود أيضا وقد التفت اليه الفلاسفة الإسلاميون وأقاموا عليه البرهان الوجودي ( Ontological Proof ) على وجود الله .

وملخص هذا البرهان كما نجده عند ابن سينا <sup>(١)</sup> يبدأ من تمييزه الوجود من حيث هو وجود إلى ممكن ( possible ) وواجب ( Necessary ) .

فأما الممكن الوجود فهو ما كان وجوده غير ماهيته بل هو زائد عليها أو عارض لها . [ ويقول جيلسون Gilson معلقا على هذا الموقف السينوي

(١) ابن سينا - "نجاة" - الكتاب الثالث .



خيال الممكن أن ابن سينا تميز بادرارك عميق لعرضية الوجود حين جعل الوجود عرضاً من أعراض ماهية الممكن ، مستنداً إلى أن كل ما ليس متضمناً في تعريف الماهية فهو عرض بالنسبة لها [ .

ومن ثم انساق ابن سينا إلى القول بأن الموجود الذي تتضمن ماهيته الوجود وحسب هو موجود واجب الوجود .

ولإذن فالوجود وجوده ، أي واجب لذاته : لا أنه حاصل عليه . إذ لا ماهية له غيره .

ويترتب على هذا البرهان أن كل موجود فهو ممكن ما خلا الله سبحانه وتعالى فهو الواجب الوجود .

إن الأمر الهام في نظر أولئك الذي أثبتوا وجود الواجب بهذا البرهان الانتولوجي هو أنهم رأوا أن فكرة الوجود وحدها ، وبالتالي علم الانتولوجيا وحده ، فيه ما يكفي لإثبات أهم أهداف علم الإلهيات ( إذا جاز التفريق بين انتولوجيا وإلهيات ) بمعنى أننا لا نخرج عن نطاق فكرة الوجود ذاتها في إثبات وجود الله . قال ابن سينا بمناسبة برهانه على وجود الله من غير نظر إلا لفكرة الوجود ذاتها ، قال في كتابه « الأشارات والتنبيهات » : « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت ذاته ووحدانيته وبراهنه عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب ( الانتولوجيا ) أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجوده وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده . إلى مثل هذا أشير في الكتاب الألهي ( القرآن الكريم ) » سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » أقول هذا حكم لقوم ، ثم يقول ( القرآن الكريم ) « أو لم يكفك بربك أنه على كل شهيد » ، أقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » . هذا

كلام ابن سينا وهو يقصد بالصدّيقين أولئك الذين يرون ان الواجب هو الذي يثبت الممكنات لا العكس (١).

لكن هذا البرهان المسمى البرهان الوجودي عرف بعد الأسلاميين عند القديس انسلم Anselme وديكارت وليبتز Leibnitz على أنحاء مختلفة حتى وضع كانط حداً له فلم يعد يعتد به .

ترك أرسطو أيضاً مسألة صلة « الماهيات » بالوجود الخارجي وهل هي سابقة عليه في عقول أخرى كالعقل الالهي أم لاحقة له ؟

ولذلك ظهرت منذ العصور الوسطى مشكلة « الكليات » ( Universals ) أو الماهيات التي تمثلها أرسطو في نطاق الأذهان البشرية . فتساءل المفكرون هل للماهيات الكلية وهي الجوواهر الثانية وجود في الخارج كوجود الأشياء ، وانقسموا إلى اسميين Nominalists وواقعيين Realists استمر الجدل بينهم طوّل العصور الوسطى : والاسميون قالوا أن الكليات مجرد ألفاظ نستعملها ولا شيء أكثر ، والواقعيون قالوا أنها موجودات حقيقية ( القديس أوغسطين S. Augustine ) أو حتى في العقول المفارقة ( ابن سينا ) وهي بذلك سابقة في وجودها على الوجود الذهني البشري ، بل إنها هبطت إلى أذهان البشر من أعلى ولم تستمد من صور الأشياء الخارجية بعد تجريد الدهن لها من المادة والأعراض وإنما هذه الصور المجردة تعد العقل فقط لقبول الماهيات من أعلى .

وفي بداية العصر الحديث تجددت مشكلة الماهيات ( التي سميت منذ ديكارت الأفكار ( Idées ) وصلتها بالوجود الخارجي .

كما تجددت بقوة في الوقت الحاضر في فلسفتين كبيرتين : في فلسفة

---

(١) انظر مناقشة أوسع لهذا البرهان في بحث الدكتور محمد ثابت الفتحي في الكتاب الذهني للعد الثاني لابن سينا ببغداد سنة ١٩٥٢ .

الظواهرات Phenomenology عند هوسيرل Husserl وفي الوجودية ،  
وهوسيرل اعتقد بإمكان فلسفة علمية موضوعها حدس بماهيات شالصة  
وموضوعية هي الحقائق بالذات فتوصل إليها بعملية حذف للوجود الخارجي  
والعمليات السيكلوجية الأخرى التي تخفيها عنا . أما سارتر Sartre فإنه لا  
يعترف بالنسبة للإنسان وحده بأن ماهيته سابقة على وجوده ، وإنما وجوده  
سابق ، وهو ( أي الإنسان ) إنما يصنع ماهيته باختياره الحر كما يريد أن  
يكون عليه ، فالجبان يصنع نفسه جبانا بسلوكه الذي يتخيره حرأ . وكذلك  
الاديب يصنع نفسه اديبا بانتاجه ، فالماهية يصنعها الوجود الإنساني كحرية  
واختيار والإنسان مشروع لنفسه . لكن لئرجىء الكلام عن هذه المذاهب  
المعاصرة .

## الوجود في الفكر الحديث : ديكارت

الآراء التي بسطناها حتى الآن هي موقف القدماء والمصور الوسطى حيال الوجود . وإذا انتقلنا من القدماء إلى المحدثين نجد أن الموقف حيال فكرة الوجود يتقلب رأساً على عقب ، وستجد كل صفة من تلك الصفات الثلاث التي وصفنا بها الوجود تكذيباً وإنكاراً إلى حد أن إمكان الانتولوجيا نفسها كعلم يصبح موضع استفهام إن لم يكن موضع إنكار . وفي الواقع نجدها أختفت مع مطلع الفلسفة الحديثة عند ديكارت الذي أحل الفكر وأفكاره ، وبالحملة المعرفة المحل الأول ، ولم تعد فكرة الوجود إلى بؤرة الاهتمام الفلسفي مرة أخرى إلا في الفلسفات المعاصرة .

ولقد لمسنا ما لموقف ارسطو والآخذين عنه من أهمية خاصة فقد أقاموا علماً موضوعه الوجود هو الانتولوجيا التي تستغرق موضوع الفلسفة الأولى برمتها ، واعتبروا جميعاً الوجود أول المعاني فلا شيء أسبق منه إلى الدهن ، وأعم المعاني فلا جنس أعلا يعرفه ، وأوسع الأمور واقعية في الخارج فهو يشمل كل جوهر وعرض . وبالإضافة إلى هذا هم يشتركون جميعاً مع بادئ الرأي المشترك بين الناس حين يميل الناس بطبعهم إلى توكيد الوجود

الخارجي الحسي مع عدم الارتياح فيه ولذلك قيل أن فلسفة أرسطو هي فلسفة الرأي العادي بين الناس وهذا هو الموقف أو المذهب الواقعي Realism حيال الوجود الذي يعطي الوجود واقعا مستقلا عن معرفتنا وفكرنا ، قائما في ذاته ، وفيما عدا هذا الوجود الحسي الواقعي فهم إنما يتطلبون البراهين الفلسفية على كل وجود آخر كوجود النفس أو الله سبحانه وتعالى .

لكن رنيه ديكارت أبا الفلسفة الحديثة الذي عاش في النصف الأول من القرن السابع عشر كان على عكس هذا تماما ، وأكثر من هذا لم يتبع التقاليد المدرسية في أن يقيم فلسفته على فكرة الوجود ، فلقد تشكك أعظم الشك في تعاليم المدرسين الفلسفية وأراد أن يقيم الميتافيزيقا على أساس جديد وثيق .

إنه من تشبيهه المشهور للعلوم بالشجرة التي جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعية وفروعها العلوم الأخرى كالطب والميكانيكا والأخلاق ، يمكننا أن نبدأ بالتساؤل : أي أرض هذه التي تضرب تلك الشجرة جذورها فيها لتجد الميتافيزيقا أساساً وثيقاً لها ؟ أي العالم أو الوجود الخارجي ؟ أي فكرة الوجود التي اعتبرها أرسطو أول المعاني التي تخطر للذهن وأهمها ؟ لا شيء من ذلك بالمرّة . إن موقف ديكارت من العالم ومن فلسفة المدرسين جعله يميل إلى ممارسة التشكك في كل شيء عن قصد منهجي إلى حد أنه اصطفاها لمزيد من الشك افترض وجود شيطان ماكر يوهمه بوجود العالم الخارجي أو بأية حقيقة أخرى ، وأكثر من هذا أنه شك حتى في أنه يشك ، ومن ثم بدأ من تفكيره الشاك هذا ليلتمس الوجود المفقود في ثنائه لا في أي شيء آخر غيره ، ذلك لأنه كلما أمعن في الشك تبين أنه يفكر ، وأنه ما دام يفكر فهو موجود . لذلك كان اليقين الأول عنده ، والمبدأ الذي بدأ منه الميتافيزيقا في وثاقة ويقين ... ، والأرض التي تضرب تلك الشجرة جذورها فيها هي « أنا أفكر إذن أنا موجود » . فالوحي بالآنا وهي تفكر هو وحي بالوجود الأول المباشر .

بهذا المبدأ وضع ديكارت نهاية لتفكير القدماء حيال فكرة الوجود ،

لأننا نرى أن التفكير أو قل المعرفة « أولى » بالنسبة للوجود ، فراجع بذلك الوجود عن مكان الصدارة في ترتيبه بين المعاني ، كما نرى أنه لم يلمس الوجود في العالم الخارجي. ولم يعد الوجود تبعاً لذلك أكثر الأمور واقعية ، وإنما التمس في ثنايا الفكر أو الأنا أو النفس حين تفكر . ولذلك لم نحتاج النفس عند ديكارت إلى براهين حقيقية كبراهين القدماء اذ لم يكن الوجود فعلاً كائنية مفكرة ، وليست براهينه عليها في الواقع إلا من قبيل التنبيه والشرح لواقعة قائمة ، بينما احتاج وجود العالم الخارجي المحسوس عنده — على عكس الأمر عند القدماء وبإدراك الرأي — إلى طرق ملتوية عديدة بوصفنا إليه ( كوجود الله ونظرية الصدق الالهي والأفكار الفطرية ونظرية الخلق المستمر ) وحتى عندما نصل إليه نجده شيئاً لا يذكر مؤلفاً من أشكال هندسية وحركات وحسب . هكذا يكون الموقف الذي قدم الفكر وأفكاره على الوجود وجعلنا نتفتح مباشرة على وجودنا الباطني كروح أو نفس مستقلة عن البدن ، ثم بواسطة ما لدينا من أفكار فطرية نتفتح على موجودات أخرى ، يكون موقفنا مثالياً أو تصورياً Idealism في مقابل الموقف الواقعي السابق الذكر .

في هذه التصورية يتدرج ديكارت خطوة بعد خطوة ابتداء من أنا أفكر إذن أنا موجود ، إلى الأمور الأخرى .

يتدرج إلى بيان أن الفكر هو النفس أو الروح أو الجوهر الفكري . وهو مستقل تماماً عن البدن . ثم يتدرج من وضوح تلك القضية الأولى وجعلها لدى الفكر مما يلزم بقبولها إلى « علامة اليقين » في الأفكار الفطرية التي يعثر عليها في فكره وهي أن الأفكار التي يتصورها بوضوح وتميز — وهذا ما يسميه اليقين الحدسي — هي أفكار « حقيقية » أي تقابلها أشياء خارج الدهن . وبهذه القاعدة يحاول أن يمتد بالوجود شيئاً فشيئاً إلى أبعد من ذاته ، إلى الله والعالم .

إنه يتدرج إلى الألوهة فيقول إن شكه علامة نقصه وما كان ليدرك أنه ناقص لو لم تكن لديه أيضا فكرة «الكامل» كفكرة فطرية. وحيث ان تصور الكامل أو ماهيته يجمع كل الكمالات ومنها الوجود لأنه كمال ، فلا بد أن الكامل موجود . هذا هو البرهان الوجودي *Ontological Proof* على وجود الله في صورته الديكارتية وقد تعرضنا إليه من قبل في صورته السينوية . ويقول ديكارت موضحا ذلك كله بأن فكرة الله كفكرة فطرية هي منقوشة في طبيعتنا كعلامة للصانع في صنعه .

ويستمد ديكارت من وجود الله ضمانا أكيدا لصدق الأفكار الفطرية التي أودعها فينا ، أعني بأنها تقابل أشياء خارجية ( وبهذا يستبعد نهائيا اسطورة عبث الشيطان الماكر بنا ) بفضل ما يسميه ديكارت «الصدق الإلهي» *Veracité Divine*

بعد الألوهة يمتد ديكارت بالوجود إلى العالم الخارجي فيقول ان تصورات فطرية واضحة متميزة كالامتداد والحركة تشهد بأنه يقابلها عالم خارجي ، فهذا العالم موجود كامتداد وحركة وحسب ، كهندسة وميكانيكا ، والصدق الإلهي ضمان لهذه المقابلة ، أما الأفكار الغامضة كالألوان والطعوم والروائح وغيرها مما ننسب عادة إلى العالم الخارجي فهي مجرد أحوال جسمانية وإحساسات قائمة في الجسم ولا تدل على وجود خارجي . ومن هذا يتضح أن ديكارت طبقا للتصورات الواضحة أفرغ العالم الخارجي من كل محتوياته غير الهندسية وغير الميكانيكية .

ولكن اذا لم يوجد في العالم إلا ما نتصوره عنه بوضوح وتميز فليس معنى هذا أن الفكر هو الذي يخلق الوجود الخارجي وإنما فقط أن الفكر لا يدرك وجودا في الخارج إلا عن طريق التصورات الواضحة المتميزة عنده وطبقا لها وبضمان الصدق الإلهي . وهنا أيضا يبدو أن الوجود تابع للمعرفة وتال لها . من جهة أخرى نظر ديكارت إلى الوجود الخارجي وحتى إلى وجوده

كفكر من جهة الصلة بالزمن ، ورأى ان استمرار هذا الوجود ليس أمراً ضروريا في ذاته ، وكما أن لحظات الزمن غير متماسكة فكللك الوجود هنا غير متماسك في خلال الزمن إلا بعله من خارجه وهي الله سبحانه وتعالى الذي يخلق الوجود « خلقا مستمرا » في كل لحظة ويحفظ عليه تماسكه خلال الزمن ، وهذه هي نظرية الخلق المستمر عنده ( *Création continuée* ) .

من هذا كله يتضح أن أولية فكرة الوجود لم يعد لها موضع في فلسفة تبدأ بالذات العارفة أو بالمعرفة . كما يتضح أن واقعية الوجود في الخارج التي بدعها لأرسطو ولبادئ الزايم المشترك والواقعية لا جدال فيها ، جواهر وأعراضا ، اتضح الآن عند ديكارت أنها مجرد امتداد وحركة وأنها تابعة لتصورات فطرية في التفكير ، وبالإلهام إلى هذا أنها غير متماسكة عبر الزمن إلا بعله تحفظ عليها تماسكها من خارجها .



## الوجود عند كانط وهيغل

لقد تأثر كانط Kant والفلسفة الحديثة كلها بموقف ديكارت التصوري الذي واجه الوجود عن طريق المعرفة .

وليس موضوع الفلسفة عند كانط الوجود ، وإنما المعرفة العلمية : كيف هي وحدها « موضوعية » وتؤدي إلى اتفاق بين العقول ، على خلاف الميتافيزيقا . إذن ليست الأنثولوجيا وإنما الرياضيات ومبادئ الطبيعة ، أوثق العلوم جميعاً ، هما الواقعة الأولى عنده . ثم إن الشروط التي تكونت بمقتضاها هاتان المعرفة والثبوتان هي التي تحدد معنى الوجود عنده .

ووجهة نظره في الوجود كما تحددها تلك المعرفة العلمية متضمنة جزئياً في نقده للبرهان الوجودي للألوهة في كل صورة .

ولكي نفهم نقد كانط لهذا البرهان نتذكر أننا رأينا الوجود كموضوع (بارمنيدس) ثم كحمول منفصل (افلاطون) ثم كحمول يقال على الأشياء (ارسطو) ، أما كانط فيبين الآن على عكس ارسطو أن « الوجود » لا يمكن أن يكون « محمولا » لأي موضوع إذ هو شيء آخر غير صفات الموضوع (أيا كان الموضوع) التي تؤلف ماهيته أو فكرته .

فنعلم الآن من برهان ديكارت أن لدينا فكرة أو ماهية الكمال المطلق ، وأن الوجود محمول أو صفة من صفاته الكثيرة ، وأنه بدونها لا يكون هناك كمال ، واذن فالكمال ( الله ) موجود .

هذه النتيجة يعتبرها أنصار البرهان الأنتولوجي « قضية ذاتية » Identical proposition أو طبقاً لاصطلاح كانط « قضية تحليلية » Analytic Proposition وهي التي محمولها ذاتي للموضوع وانكاره يؤدي إلى تناقض القضية .

وكانط يبين الآن في مقدمه أنه اذا كان إنكار المحمول يؤدي حقا إلى تناقض القضية ، فإن إنكار القضية برمتها لا يؤدي إلى تناقض أبداً ، لأن هذه القضية تتحدث عن وجود غير الوجود الواقعي المطلوب : ذلك لأن تحليل الفكرة المجنعة لكل الكمالات - ومنها الوجود - لا يأتينا بوجود خارجي واقعي ، زائد عن الفكرة ومباين لها ، اذ أننا لم نخرج عن نطاق الفكرة أو الماهية الذهنية للكمال ، بعبارة أخرى هو لا يغير شيئا من كونها مجرد فكرة في الذهن أصبحت مفصلة بعد تحليلها إلى مكوناتها الفكرية التي منها فكرة الوجود . وقد كانت قبل ذلك مجملة في كلمة الكامل . واذن فتحليل الفكرة المؤدي الى تمييز فكرة الوجود فيها لا يجعل الوجود واقعيا أو عينيا . ومن ثم فالقضية برمتها باطلة اذ لا تثبت شيئا موجوداً وجوداً واقعياً .

وواضح الآن أن سبب بطلانها هو أن الوجود الواقعي ليس محمولا أو صفة من صفات الأشياء أيا كانت ، وانما هو زائد على ماهيتها الذهنية ويضاف اليها من خارجها بناء على التجربة ومثل هذه القضية التي يضيف محمولها جديدا إلى الموضوع لم يكن متضمنا فيه كما في القضية التحليلية السابقة ، يسميها كانط القضية التركيبية Synthetic Proposition .

وكانط يبين الفارق بين الموقفين كما يأتي : انه من حيث الماهية أو الفكرة لا فارق بين تصوري لمائة مارك في ذهني ومائة مارك في حافظة نقودي ، انما الفارق هو أن الاولى غير موجودة والأخيرة موجودة فعلا .

اذن كيف نقول أن شيئاً ما هو موجود فعلاً عند كانط وما طبيعة هذا الوجود ؟ هنا نصل إلى الجانب الأيجابي من موقف كانط فهو يقول أن شيئاً ما نقول أنه موجود لا بتحليل تصوره العقلي كما في البرهان الأنتولوجي وإنما إذا كان « موضوعاً يعرف » ( Object of Knowledge ) أي إذا كان يدخل في نطاق المعرفة الممكنة للإنسان .

والمعرفة الممكنة للإنسان نموذجها الأوثق المعرفة العلمية وهي التي يتضافر فيها الحس والعقل معاً ، أما المعرفة الميتافيزيقية وهي المبنية على تصورات عقلية صرفة كالبرهان الوجودي فليست ممكنة لأنها تتجاوز الحواس ويستقل بها العقل فينبئ أنتولوجياً وقيم وجوداً للألوهة وللنفس وللعالم ككل بعيداً عن الحس ( وهذه هي على الترتيب مباحث الأنتولوجيا واللاهيات والسيكولوجيا العقلية والكرمولوجيا<sup>(١)</sup> ) وكلها ليست معرفة ممكنة .

هذا وموضوعات المعرفة الممكنة ( كالمعرفة العلمية ) ليست أشياء معطاة لنا بخلافها من العالم الخارجي فتستقل بها الحواس كما تدعى الواقعية أو التجريبية الفمجة ، وإنما هي تأليفات أو تركيبات ( أي أحكام تركيبية ) ينشئها العقل من « مادة » و « صورة » ، فالمادة هي ما نجهه من كيفيات حسية معطاة لنا في حواسنا وقائمه فينا وليست خارجة إذ هي طريقة حواسنا الخاصة في التأثر بالعالم الخارجي وهذه الطريقة الخاصة بحواسنا تتميز بأن معطياتنا الحسية تقوم في « مكان » و « زمان » ، فالمكانية والزمانية صفة احساننا بالمعطيات الحسية .

أما الصورة فهي التنظيم أو الربط الذي يقوم به العقل بين تلك الكيفيات ليقيم « موضوعات تعرف » لديه ، ذلك لأن العقل عند كانط ليس صفحة بيضاء خالية من قوانين فكرية وإنما هي مجموعة القوانين التي في إطارها تقوم المعرفة ويسميتها كانط « أفعال العقل » أو صوره أو مقولاته أو قوانينه .

---

(١) انظر أقسام الفلسفة الأنتولوجية عند فولف ، في الفصل السابق .

واذن فالمعقل بأفعاله هذه أو بفاعليته يشيد الموضوعات من جديد طبقا لطبيعتها الخاصة ، أذ أن كانظ قلب وجهة النظر في المعرفة من مجرد تأثرنا بالأشياء إلى تأثيرنا فيها كما في المعرفة العلمية ، فنحن في العلوم طبقا لا نتلقى معارفنا كما هي من الخارج بل نصوغ معرفتنا طبقا لقوانين فكرنا وفروضنا العلمية التي نفهم بها الأشياء : مثلا نحن لا نتعلم شيئا عن طبيعة الماء أو ضغط الهواء من مجرد الإحساس بكيفيات عن الماء والهواء ، ولكن ينشأ العلم عندما نفهم العالم أنه لا بد من أن يتقدم هو إلى الطبيعة بافتراضه بأن هناك مثلا ذرات أو عناصر يتحداهما يتألف جزيء من الماء . إذن هذا الفرض الذي يحققه العالم في معمله ليس شيئا أعطته إياه الطبيعة جاهزا وإنما هو الذي أنشأه وأملاه على الطبيعة ليتعرف على استجابتها له ، وهذا هو الماء كما « يظهر » في التجربة العملية وهو لا يعرف أكثر من « الظواهر » Phenomena . إذن العقل له دور إيجابي في المعرفة التجريبية بما وضعه فيها من صوره أو قوانينه وافتراضاته اذ هو الذي يكون موضوعاته التي يعرفها وهي « الظواهر » Phenomena وحسب ، أما الأشياء في ذاتها أو الجوهر Noumena مما تبحث فيه الميتافيزيقا فلا يعرفها أبدا لأنها تتجاوز شروط المعرفة بالظواهر اذ لا بد من معطيات حسية وهذه بدورها في مكان وزمان والموضوعات الميتافيزيقية خارج كل مكان وزمان وليست هناك معطيات حسية عنها .

إذن عندما نقول أن شيئا ما موجود عند كانظ فمعناه أنه موجود كظاهرة وفي عالم الظواهر ، والظواهر كما رأينا ليست مستقلة عن معرفتنا ، وهي ثمرة لأفعال العقل التي يفهم بها معطيات التجربة الحسية . ان مؤلفا معاصرا هو فرانسوا جريجوار P. Gregoire يوضح في تشبيه مثير موقف كانظ في الفارق بين الجوهر أو الوجود في نفسه الذي لا نعرفه وهذا الوجود الظاهري المألوف لدينا بقوله : إن الأول هو مثل المواد الأساسية كالبيض والدقيق وغيرها التي يخلطها صانع الفطائر في قالب ( والقالب يشير إلى صور أو قوانين الفكر القبلية عند كانظ ) لظهورها ، أما العالم الظاهري الوحيد الذي نعرفه

فهو الفطائر المصنوعة ، المختلفة تماما عن موادها الأولية السابقة الذكر ، ونحن في حالة المعرفة ، كطفل يجهل تماماً البيض والدقيق عند رؤيته الفطائر ، لا يمكننا أن نتجاوز الفطائر لتعرف إلى موادها الأساسية <sup>(١)</sup> .

وهكذا نرى كيف ان كانط يرفضه أولاً أن يكون الوجود محمولاً ثم بتأكيده ان الوجود هو الظواهر يكون قد حطم الانتولوجيا من افلاطون إلى ديكارت التي ميزت بين درجات للموجود ، مثلاً بين المثل والاشباح ( افلاطون ) بين الجوهر والأعراض ( ارسطو ) بين الواجب والممكن ( ابن سينا ) بين الكامل وغير الكامل ( ديكارت ) . ومن الآن فصاعداً الأشياء غير الكاملة هي الموجودة لأنها ظواهر داخلية في اطار معرفتنا . أما الجوهر سواء أكان هو الكامل أو العالم أو النفس فهو موجود في ذاته وجوداً منفصلاً عن معرفتنا ، ولا نستطيع التفكير فيه وليس الطريق إليه المعرفة ومن ثم فوجوده عقيم بالنسبة للمعرفة، إنما الطريق اليه عند كانط ستكون الأخلاق فيما بعد .

لكن هيجل Hegel أكبر تلاميذ كانط رأى أن كانط لم يدرك أهمية البرهان الانتولوجي ، الذي هو سند الفلسفات العقلية ، وسند فلسفة هيجل نفسه من حيث أنها فلسفة انتشار خلال الزمن للبرهان الوجودي ان أمكن هذا التعبير : فان الألوهة عند هيجل تتحدى ذاتها طوال مجرى التاريخ بمعارضة ذاتها لاثبات ذاتها حتى تنتهي إلى ذاتها كاملة ، وعجى التاريخ نوع من تولد « الكامل » والاتحاد الكامل بالواقع . وهذا الكامل لا يأتي عند هيجل في البداية كما عند أفلاطون او ديكارت وإنما في نهاية مجرى التاريخ ، ولكن هذا من حيث الكمال فقط لأنه « كان » أيضاً في البداية وان كان في أضعف وجود .

وهيجل لم يعد يحتمل الفصل بين الجوهر والظواهر ، بين العقل والواقع ،

---

(١) Les Grands Problèmes Métaphysiques : F. Grégoire ص ٣٩ .

بين الله والعالم ، بين الفكرة والوجود ، فليس هناك عنده غير أمر واحد في البداية هو الوجود Being او الفكرة Idea التي لها منطقتها الجدلي في الانتشار خلال التاريخ وهو محلي انتشارها . وفي كتابه في المنطق يبدأ من هذا الوجود أو الفكرة ، ويقول أنه لا شيء أضعف مضمونا من هذه الفكرة إلا العالم الحسي ، وإذا ركزنا فكرنا على الوجود منفصلا عن كل صفة نرى بسهولة أننا بتفكيرنا في الوجود نفكر في « لا شيء » . وهذا الوجود الخالص هو التجرد الخالص وبالتالي « النفي المطلق » الذي إذا تأملناه مباشرة يكون « العدم » . وهكذا يرينا هيجل كيف يكون الانتشار الجدلي على أساس النفي من الوجود إلى العدم . ثم يذهب هذا الانتشار الجدلي إلى اتحاد الوجود والعدم في حد ثالث هو الضرورة ، ومن هذه بدورها يذهب الجدلي إلى ما ينفيها ثم إلى ما يؤلف بينها وبين نفيها في حد آخر أعلى ... وهكذا تذهب الحركة الجدلية بالنفي والتأليف حتى يصل إلى « الموجود لذاته » أو من أجل ذاته وهو الفكرة أو الروح المطلق أو الكامل .

وهكذا نرى أنه في ضوء فكرة انتشار البرهان الوجودي ، وفي ضوء هذا الكل الهيجلي نمود أدرجنا إلى نوع من ذلك الكل البارميندي ولكن كروح أو فكرة أو ألوهة ، وكل شيء آخر غيره من أفراد ودول وحضارات لا وجود له إلا بالنسبة إليه . وتلك هي التصورية المطلقة .

## الوجود في الوجودية

إنه ضد هذه التصورية المطلقة ، ضد هذا الكل الذي لا أهمية للفرد فيه  
 ثار كيركجارد Kierkegaard أبو الوجودية Existentialism المعاصرة .  
 انه كفرد إنما يهمه وجوده هو ، وإنه كمؤمن إنما يشعر أن حياته وفكره  
 مشدودان إلى شيء لا يمكن فهمه بالعقل كما زعم هيجل فقط بالتجربة  
 ومعاناة الخطيئة ، إلى شيء ليس كلا وإنما إلى فرد هو الله ويجب الاتحاد به  
 كفرد أيضا .

لقد كان هذا الاتجاه بداية اتولوجيا جديدة . إن إنكار الفلسفات منذ  
 ديكارت لأولية الوجود وعمومه وواقعيته التي أهلته قديما لاقامة علم مستقل  
 كالاتولوجيا هو الذي جعلنا نقول أن إمكان قيام هذا العلم أصبح موضع  
 تساؤل إن لم يكن موضع إنكار في الفلسفات الحديثة ، وإن كانت هناك  
 اليوم عودة إلى هذه الفكرة في الفلسفة المعاصرة فذاك وجود آخر غير الوجود  
 العام المطلق ، غير ما عناه أرسطو بالوجود من حيث هو وجود .

إن الوجودية أدركت أن للوجود الإنساني خاصيته التي لا نصل إليها  
 بالعقل ، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية لأن هذه تعجب عنا

وجودنا في خصوصيته ، ورأت أن خطوات الفيلسوف نحوه يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه ، وينكشف إلينا فيها مباشرة ، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا إنما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل . ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانساني خلال المشاعر المؤلمة التعمسة .

وكما يقول لويس لافيل *Lavelle* وهو فيلسوف وجودي : « لم يعد الفكر والإرادة الأمرين اللذين يتطلب الفرد منهما اكتشاف وجوده ، وليس الوسيلة للغوص في داخل الوجود الكلي الذي يخطط الفرد خلاله طريق مصيره . المشاعر تحتل لأول مرة مكانة ميثاقية يقينية . وهكذا رؤي أن الألم يقدم لنا عن الوجود إيماءة الوحيد ، وحضوره الوحيد الذي لا ينكر » <sup>(١)</sup> .

ويقول كذلك : « عبارة أنا أشعر إذن أنا موجود » تعبر على نحو أفضل من عبارة ديكارت « أنا أفكر إذن أنا موجود » عن الخصوصية الأصلية والتي لا ترد إلى غيرها للذات الفردية . « فمن أنا ألقى تبدأ الفلسفة » <sup>(٢)</sup> .

إذن من خلال الوقائع المؤلمة يتجلى الوجود الإنساني عند الوجوديين المعاصرين الذي اتخذوا الفينومولوجيا *Phenomenology* منهجاً لفاسفاتهم ، وتطبيق هذا المنهج عند مؤسسة هوسيرل *Husserl* كان بقصد الوصول إلى فلسفة « ماهوية » *Essentialist* ، فهو محاولة لتعليق كل الأحكام والمعارف التي لدينا ، أو كما يعبر هو محاولة لوضع كل هذه الأمور « بين قوسين » لكي نصل إلى « الماهيات » خالصة وهي التي يمكن أن تقوم عليها الفلسفة كعلم يقيني ونهائي . أما عند هيدجر وإيسيرس وسارتر وكامي ومالرو الوجوديين فتطبيق المنهج الفينومولوجي إنما هو لتعليق « الماهيات » واستبعادها بقصد الوصول إلى الحدس بالوجود المشخص .

(١) *Le Moi et son Destin* : L. Lavelle. ص ٣٦ .

(٢) *Introduction à l'Ontologie* : L. Lavelle. ص ٣٦ .



لكن النغمة الحزينة المتشائمة التي توصف بها الوجودية أحيانا بسبب المشاعر المؤلمة التي تلمح فيها الوجود ليست نغمة صادقة على إطلاقها لأن الوجود الإنساني يوصف فيها بأوصاف متناقضة بعضها لا صلة له بالألم ولا بالمشاعر : فهو كما انه يتجلى في الخطيئة عند كيركجارت فانه أيضا عنده تتجاوز أو المفارقة نحو الله بواسطة حياة دينية ، هو استغراق في الهم والقلق ومخافة الموت عند هيدجر ولكنه أيضا عنده هو مشروع الانسان والمستقبل ، ثم هو المواقف القصوى كاليأس وخوف الموت عند ياسبرس ولكنه أيضا عنده اتصال ووعي بالتاريخ وبالانسانية جمعاء ، ثم هو ملالة وغثيان ولا معقول عند سارتر ولكنه حرية واختيار أيضا عنده وعند الآخرين جميعا . هذا كله بالإضافة إلى آراء وجوديين مؤمنين من أمثال لا فيل الذي يرى الوجود يكشف عن نفسه في الابتهاج وكذلك برديايف الذي يراه في الحرية والإبداع أو الخلق . على كل حال ينكشف الوجود في كل تلك النقاظ وفي غيرها وهو تلك النقاظ جميعها في آن واحد .

إذا انتقلنا الآن إلى جان بول سارتر نجده يقول في لغته المتكلمة : « إن الواقع الإنساني متألم في وجوده ، فهو يبرزُ إلى الوجود مؤرقا دائما بكبان موجود دون استطاعته أن يكون كذلك ، لأنه في الحقيقة لا يستطيع أن يصل إلى الوجود في ذاته » ، en-soi إلا إذا فقد نفسه « كوجود لذاته » ، pour soi ، وإذن فهذا الواقع الإنساني هو بطبعه وعي تعس Conscience malheureuse ، مجرد عن امكان تجاوزه لحالة التعاسة <sup>(١)</sup> . وفي عنوان فرعي لكتابه « الوجود والعدم » يقول سارتر : « الوجود سينكشف لنا بطرق مباشرة ، بالملل والغثيان النع ... » كما يلجأ في مواقف أخرى إلى أفكار كاللامعقول والحجل ليتكشف عن الوجود عن طريق مشاعر تعسة مختلفة .

لنتوقف أولا عند نوعي الوجود المذكورين : فالوجود الحقيقي أو

(١) Etre et Néant : J.P. Sartre. ص ١٣٤ .

العالم عند سارتر هو « الموجود في ذاته » *en-soi* ، وهو « الموجود المعتم  
لنفسه [ لا وجدان له ] لأنه ممتلئ بذاته ... انه متكامل » <sup>(١)</sup> .

وعلى العكس من ذلك فإن « الموجود لذاته » *pour soi* هو الوجود  
كوعي أو شعور أو وجدان مما يتميز به الانسان وحده ، وهو تدهور أو  
تدهور *dégradation* للموجود في ذاته <sup>(٢)</sup> . انه موجود فيه ازدواج  
لأنه لكي يعي وجوده فإنه يسخلع عنه ليكون بازائه وهذه المسافة الكاذبة  
الموجودة في كيانه هي العدم *néant* . إنه بهذا إبطال الوجود في ذاته  
الذي هو الوجود الحقيقي <sup>(٣)</sup> . من جهة أخرى ، الإنسان من حيث هو وعي ،  
يخطط دائما مشروعات لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن ويحاول أن  
يحقق مشروعه في عالم « الموجود في ذاته » ، وهذا ادعاء متناقض لأنه بمجرد  
أن يتحقق المشروع ويصل إلى مرحلة « الوجود في ذاته » فإن هذا المشروع  
يُنتهي ويفتق أيضا من عالم « الموجود في ذاته » ، ذلك لأن الوعي يتحرق  
رغبة في أن يصير شيئا « في ذاته » رغم بقائه وعيا ، وهذه استحالة . فنحن  
محكوم علينا بأن لا نرضى في الوجود الذي لنا دون أن نصل مع ذلك أبدا إلى  
الوجود الذي ليس لنا . والخلاصة هي أن الوعي ليس وجوداً أصلاً وإنما هو  
ينتج عن تداخل وانشقاق في الوجود في ذاته ، أنه يدخل فيه العدم ، وسارتر  
يشبهه ( أي الوعي أو الوجود لذاته ) بالدودة في الفاكهة ، كما أنه « كتعب »  
في الوجود في ذاته <sup>(٤)</sup> .

ويمكن أن نتبع في مثال من سارتر كيف يمكن أن نتكشف عن الوجود  
بطريق فكرة كاللامعقول *Absurde* وكيف أن هذه تعرف بالوجود .

(١) نفس المرجع ص ٣٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢٧ .

(٣) نفس المرجع ص ١٢٠ .

(٤) نفس المرجع ص ٦٥٢ - ٦٥٣ .

وبالطبع ليس كل شيء « لا معقولا » : فالهندسة بناء متسق منطقياً تماماً ،  
وترضي فكرنا ، غير أن الموضوعات التي تتحدث عنها الهندسة ليست  
« موجودة » وجوداً واقعياً وإنما هي ترجع إلى طائفة من تلك « الماهيات »  
التي تتجنبها الوجودية كما قلنا .

ولكن عندما يراد تفسير موجود ما فإننا نصعدهم باللامقبول عقلا irrational  
أو اللامرر injustifiable أو اللامعقول absurde .

الدائرة مثلاً ليست « لامعقولا » لأنها تفسر وتعقل تماماً باستدارة مستقيم  
حول إحدى نهايتيه ، إلا أنها غير موجودة . ولكن كما يقول سارتر « عندما  
أخذت جذراً عددياً Racine وجدته بعكس الدائرة موجوداً بقدر ما لم  
أستطع أن أفسره وأعقله ( لأن أعدداده الكسرية لم تتوقف ) أنه كان معتماً ،  
صامداً ، بدون اسم . إنه استأثر بتفكيرى ، بتحديث عيني فيه ، إنه كان  
يردني دائماً إلى وجودي ... »

« كل موجود يولد من غير داع ، ويمتد وجوده في ضعف ، ويموت  
صدفة » (١) .

« الموجود يوجد من غير داع ، وبلا سبب ، وبدون ضرورة » (٢) .  
تلك كلها عبارات من سارتر

يجب أن نضيف إلى ذلك أنه ليس في نطاق الذات وحدها يجد الوجوديون  
إجاءات عن بنية الوجود . فالإنسان ليس فقط موجوداً بل هو موجود هنا  
والآن ، اعني في العالم مع الآخرين وفي الزمن . لقد خصص سارتر جزءاً  
هاماً من كتابه الوجود والمعدم لشكلة الآخر Autrui . ومن هذه الزاوية  
عرف سارتر الوعي بالتعريف الآتي الذي تكرر مراراً وهو « الوعي هو

(١) La Nausée : Sartre. ص ١٦٥ ، ١٧٠ .

(٢) Etre et Néant : Sartre. ص ٧١٣ .

الموجود الذي في داخل وجوده سؤال عن وجوده من حيث أن وجوده يتضمن وجوداً آخر غير هـ<sup>(١)</sup> .

ثم يحضي سارتر فيقول عندما أنسب إلى نفسي تلقائياً وجوداً موضوعياً « فلأنني افترض بذلك ضمناً وجود « الآخر » إذ كيف أصبح موضوعاً objet ان لم يكن ذلك من أجل ذات Sujet » ثم يضيف « وهكذا في تجربة اختلاس النظرات ... أشعر مباشرة ... بذاتية الآخر التي لا أستطيع أن انفذ إليها<sup>(٢)</sup> . ويقول كذلك حتى اذا غاب عني الآخر « فان الآخر حاضر معي أيضاً. أكون باعتبار انه هو الذي به أصبح موضوعاً<sup>(٣)</sup> . وطبقاً لاتجاه الفلسفة الوجودية في عمومها إنما أصل إلى الآخر بشعور مؤلم « كالتجمل<sup>(٤)</sup> honte وبشعور<sup>(٥)</sup> . كالضيق malaise : فأنني بسبب الآخر أصبح دائماً في خطر<sup>(٦)</sup> .

حقاً ان الوصف الفينومولوجي للوجود الإنساني عند الوجوديين يؤلف فلسفة انتولوجية جديدة موضوعها الوجود الإنساني وحسب وهو وجود له مقولاته المفصلة عنه كالقلق واليأس واللامعقول والتجمل . الخ ... ، أنها انتولوجيا « هيومانية » لا بالمعنى الذي قبله سارتر في كتابه « هيومانية » ولكن فقط بمعنى أنها لا تعنى بوجود غير الانسان .

وبهذا القدر ننهي عرضنا لفكرة الوجود

(١) نفس المرجع ص ٢٩

(٢) نفس المرجع ٣٢٩ .

(٣) نفس المرجع ٣٣٩ .

(٤) نفس المرجع ٢٧٥ .

(٥) نفس المرجع ٣٣٤ .

## اللاوجود أو العدم

بعد نظرية الوجود لا بد من تناول نظرية اللاوجود Non-Being أو « العدم » Nothingness . فهذه فكرة من الأفكار المقرنة بالوجود والمكملة لفهمها في الفكر الفلسفي . فهل العدم لا يعني شيئا على الإطلاق ؟ هل هو يعني شيئا ما يجب تحديده ؟ هل هو موجود تماما كالوجود وأكثر منه ؟ هذه الأسئلة تحدد في الواقع ثلاثة مواقف أساسية وقتها الفلاسفة حيال فكرة العدم .

ونبدأ بالموقف الأول الذي يرى أن العدم لا معنى له على الإطلاق وهذا موقف بارمنيدس الذي أكد الوجود كتلة متصلة لا فراغ فيها وغير متحركة لكاملها . فلا مكان فيها أبدا للعدم فضلا عن أن عقلنا كذلك لا يستطيع تصوره .

كذلك في مذهب عقلي كذهب ديكارت يقوم على ما هو واضح و متميز من الأفكار ليس في العالم الخارجي فراغ يشير إلى العدم فكله امتداد هندسي واحد ، كما أن الشيطان الخبيث الذي افترضه في شكه المنهجي ليقوم بالخداع وباللاوجود فيثبت وينفي لا دور له في الحقيقة لأن وجود الله الكامل الذي هو مصدر الحقائق والأشياء جميعا لا يترك إمكانا لمثل هذا الشيطان وعنه .

ومن الغريب أن نجد نظرية أخرى كـنظرية بارميندس في الطرف الآخر من تاريخ الفلسفة عند هنري برجسون Bergson الفيلسوف المعاصر ، رغم انه على النقيض من بارميندس تماما ، من حيث أن الوجود الممتلئ عنده ليس ساكنا وإنما هو حياة وديمومة *Durée* وامتلاء وتغير متصل لا فجوة فيه وتطور خلّاق ، ومن ثم فلا مكان فيه للعدم . وإنما العدم فكرة من انتاج عقلنا ، هي فكرة زائفة *pseudo-idée* جاءت من أننا نفكر في العالم ككل ثم نلغيه بواسطة النفي . ففكرة العدم هي فكرة العالم يضاف اليها النفي الذي أدخله العقل ، ومن ثم ففي العدم أكثر مما في العالم ومن ثم أيضا زيفها .

وأكد برجسون من جهة أخرى أن الحكم المنفي لا يعبر عن أي عدم حقيقي وإنما هو حكم تال لحكم إيجابي غير منظور ، إذن هو حكم على حكم : فإذا قلت هذا القلم ليس أبيض فأنت لا تعبر عن عدم حقيقي واقعي ، وإنما أنت ترد بحكم تال على حكم إيجابي أصيل وغير منظور يقول أن القلم أبيض .

أما مواقف الذين قالوا إن العدم شيء ما فمتعددة ويجب أن نحدد ما هو هذا الشيء الذي يُعرّف العدم فهـرقلـيط وديمقريط والذريون القدماء الذين فـتـنـوا الواحد البارمنيدي إلى كثرة لا منتهية يفصل بينها الفراغ أكدوا في الوقت نفسه ان هذا الفراغ هو العدم . وهكذا أثارت فكرة الوجود منذ بدايتها فكرة العدم بمعنى الفراغ والخلاء .

وذهب أفلاطون إلى معنى آخر للعدم هو ما يعنيه بكلمة « الآخر » ففي محاورته « السفسطائي » بين أن كل حكم يشتمل على حد محدود من الوجود *Being* وعلى ما لا نهاية له من اللاوجود *Non Being* ، فمقدمة قولك « س أبيض » و « س لا أبيض » لا يحصران التناقض الا في عالم الألوان ، بينما هما يتركان عوالم « أخرى » كثيرة لا تفكر فيها حاليا : فبين أبيض ولا أبيض يوجد فراغ كبير تشغله إمكانات أخرى كثيرة ، توجد الهندسة

وفلسطين والحرب والربيع الخ . . مما لا تنطبق عليه أبيض ولا ليس أبيض ،  
وهذه العوالم تجمعها كلمة « الآخر » وهذا الآخر طبعا موجود . لذلك فإن  
العدم أو اللاوجود الذي يعبر عنه الآخر هو موجود .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن للعدم وجوداً ما ولكنه ليس « الآخر » ،  
فإن الآخر يشمل أموراً موجودة « بالفعل » ، لكن من الوجود أيضاً ما هو  
« بالقوة » ، والعدم هو هذا الوجود الذي بالقوة . ومن ثمّ العدم درجة من  
درجات الوجود الممكن . فالعود من الخشب الذي سيصير قلماً ليس قلماً  
بعد ، هو « بالقوة » قلم أو أي شيء آخر يصنع من الخشب . ولولا هذا  
الإمكان السابق على الوجود الفعلي لأي شيء لما أمكن التحرك نحو الوجود  
بالفعل . لذلك قبل أرسطو هيولي أولى لكل الممكنات وجعلها أحد الجواهر  
الأربعة الهيولي أو المادة والصورة والموضوع المؤلف منها والعقل المفارق .  
وإذا أردنا أن ندفع الأمور إلى أقصاها – وهذا لم يقله أرسطو – فإن الهيولي  
الأولى – وهي جوهر – قد تصبح العدم في عمومها وهكذا فإن العدم هو  
الوجود الممكن أو بالقوة .

وهيجل هو من أولئك الفلاسفة الذين أعطوا العدم حق الوجود أيضاً .  
فهر في أوائل كتابه في المنطق يدعونا إلى أن نتأمل قليلاً فكرة الوجود خالصة  
من أي شيء فسرى أنها تتحول إلى فكرة العدم . ونحن بعد أن علمنا أن  
هيجل لا يفرق بين الواقع والأفكار نستطيع القول باختفاء الواقع وقيام العدم  
بدلاً عنه . ومن ثمّ فالوجود والعدم يصطرعان في الفكر وفي الواقع . وهذا  
الصراع هو وليد « النفي » ، ففي الوجود لذاته لكي يقيم عدماً ، فالنفي إذن  
قوة خلاقة وحركة لا مدمرة لأنها تسمح للوجود بأن يتحرك ويقيم ما يتناظره  
وهو العدم وهذه هي الخطوة الأولى فيما أسماه هيجل الجدول ، أما الخطوة  
الجدلية الثانية فهي اتلاف المتصارعين المتناقضين : الوجود والعدم واثلاثهما  
في وحدة أعلى منهما وأغزر كيانا هي الصيرورة *Becoming* . ودون

متابعة هيجل إلى أبعد من هذا يمكن القول بأن العدم في كيان الوجود وانه يعني التغير والحركة بدافع من النفي .

وهكذا نرى بعد هذا كله أن العدم قد تحدد في أشياء مختلفة كالفراغ والآخر والقوة والتغير والحركة .

بقي الموقف الثالث الذي يقول بأن العدم موجود تماما كالوجود بل هو أكثر منه حقيقة . وهو موقف فلاسفة من متصوفي الألمان من أمثال إيكهارت Eckhardt وبوهمه Boehme اللذين قالوا بوجود أناس بعيد لكل شيء ، أعلى من الألوهة ، سماه إيكهارت الآب ، وسماه بوهمه الأساس وقال هذا الأخير انه قاع مضطرب بالتار مظلم لا آخر لعمقه وهو العدم أو اللاوجود Non-Being .

ونجد اليوم عودة إلى مثل هذه النظرية عند فيلسوف وجودي مؤمن معاصر عاش لاجئا في فرنسا وكتب بلغته الروسية وترجمت كتاباته هو نقولا برديايف Nicolas Berdyaev الذي لم يجد تفسيراً للحرية عند الإنسان ولا لوجود الشر في العالم إلا بمثل هذا العدم الذي جعله في مقام إله ودعاه « العدم الإلهي » . وها هي كلمات بادية التخطيط من كتابه « مصير الإنسان » <sup>(١)</sup> يقول فيها : « العدم الإلهي ... لا يمكن أن يكون خالق العالم وهذا ما وضحته الفلسفة الصوفية الألمانية ... من هذا العدم الإلهي ولد الله الخالق ، وخلق الله الخالق للعالم عمل يأتي في المرحلة الثانية . ومن ثم يمكن القول بأن الله لم يخلق الحرية لأن الحرية أصلها ضارب في ذلك العدم ، في « الأساس » ( كما عبر بوهمه ) منذ الأزل . فالحرية لا يحددها الله وهي جزء من العدم الذي خلق الله منه العالم . ان التعارض بين الله الخالق والحرية أمر لاحق ، أما الغيب الأول للعدم الإلهي فهو فوق هذا التعارض لأن الله والحرية

---

(١) Destiny of Man : N. Berdyaev. ص ٢٥ .



ظهرا سويا من ذلك « الأساس » . ومن ثم فإن الله الخالق لا يمكن أن يكون مشغولا عن الحرية التي أذت إلى الشر . والانسان ابن الله وابن الحزبة ، ابن العدم واللاوجود . الحرية العدمية قبلت من الله فعله الخلاق ، لذلك فإن اللاوجود قبل الوجود . ولكن بسبب الحرية سقط الانسان ... ودخل الشر والألم إلى العالم ، واختلط الوجود باللاوجود . وتلك المأساة الحقة للعالم والله . الله يشاق إلى « الآخر » ، إلى رفيقه ( يقصد الحرية ) يريد منه الاستجابة إندائه ودخوله في الحياة الإلهية ومشاركته في عمله الخلاق لغزو اللاوجود . والله لا يجيب على نداء ذاته : أما الجواب فيكون من الحرية المستقلة عنه . الله الخالق قادر على الوجود ، على العالم المخلوق ، ولكنه لا قدرة له على اللاوجود ، على الحرية غير المخلوقة ... إن أسطورة سقوط الإنسان تحكي عدم قدرة الخالق لتجنب الشر الناجم عن الحرية التي لم يخلقها هو ... » . هذه كلمات برديايف الذي برغم إيمانه عبر عما يخالف الإيمان ، وإني لأعجب كيف انه حين أراد أن يجنب الله خلق الشر الذي بدا له مرتبطا بالحرية لم يجد وسيلة أخرى أفضل من أن يجعل الحرية مستقلة عن الله الخالق ونابعة من اللاوجود الذي هو بمثابة اله أعلى !!

تلك هي المواقف الأساسية التي تمسكنا باستعراضها اجابة عن الأسئلة الثلاثة التي بدأنا منها بصدد اللاوجود أو العدم .

وثمة شيء يثير الالتفات سواء عند بعض من أنكروها مثل برجسون ، أو عند من أحالها إلى فكرة مقاربة أخرى كأفلاطون وهيكل وهو أن العدم مرتبط بفكرة « النفي » الكامنة في العقل كوظيفة منطقية تعبر عنها كلمة من أصغر الكلمات في كل اللغات ومن أوضحها ومع ذلك ربما تكون هذه الفكرة قد أوضحت بقيام العدم الحقيقي الذي تضمخ حتى صار الأصل والأساس (ايكهايت) بوهمه ، برديايف ) لكل شيء ، ألا يصح القول بأن هذه الفكرة أو الوظيفة المنطقية خاضعة ككل الأفكار الأخرى في العقل لقانون « القصد »

intentionality في الأفعال العقلية طبقاً لنظرية برنتانو — هوسيرل ، ومن ثم تفودنا دائماً إلى شيء ما في خارج الذهن ، وهذا الشيء ان لم يكن موجوداً فان قوة النفي تقيمه كموجود ؟ فظاهرة القصد ربما تكون إذن وراء أسطورة قيام العدم كموجود حقيقي .

ومع ذلك يبدو أن التعلي عن فكرة العدم نهائياً أمر فيه استحالة وتبدو انها فكرة في صميمها مستقلة عن النفي ان لم تكن أساساً له كما يقول هيدجر .

## الفصل الخامس

### نظرية المعرفة

- ١٩ - تمهيد في غرض نظرية المعرفة
- ٢٠ - مسألة امكان المعرفة (مذهب الشك ومذهب الاعتقاد)
- ٢١ - مسألة أصل أو منابع المعرفة (المذهب العقلي والمذهب التجريبي)
- ٢٢ - مسألة حدود المعرفة وقيمتها ( المذهب النقدي)
- ٢٣ - النزعة التصورية من ديكارت الى هيغل
- ٢٤ - المذاهب العملية
- ٢٥ - المذهب الحدسي عند برجسون
- ٢٦ - المذهب الماهوي (الفينومولوجيا)
- ٢٧ - الوجودية والمعرفة



## الفصل الخامس

### نظرية المعرفة

١٩

#### تمهيد في عرض نظرية المعرفة

المقصود بالمعرفة ، المعرفة أيا كانت وسواء أكانت عقلية أم ثقافية ، علمية أم ميتافيزيقية ، أعني المعرفة في عمومها . ومثل هذه المعرفة تتضمن دائماً الإشارة إلى عنصرين متقابلين ومتتامين : العنصر الأول هو الشخص العارف أو الذات العارفة ، والعنصر الثاني الشيء المعروف ، إذ لا بد أن يتوافر في كل معرفة ذات وموضوع .

وحصر الكلام أو النظر في الأشياء المعروفة ، أي في الموضوعات ، يؤدي إلى تكوين معارف مختلفة باختلاف الموضوعات وذلك مثل المعارف التي تشير إليها العلوم المختلفة أو الموجودات التي تتناولها الميتافيزيقا كالألوهة والنفس والعالم ، لكن يمكن حصر النظر في الذات العارفة أيضاً لتركزه على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات . في الحالة الأولى نفكر في إطار نظرية الوجود ، وفي الحالة الثانية في إطار نظرية المعرفة .

وهذه النظرية تبحث في مشكلة « الحقيقة » من جهات مختلفة : كأن تبحث عن إمكان الوصول إلى الحقيقة أيا كانت . أو عدم إمكان الوصول إليها . وكأن تبحث عن أصول أو مصادر معرفة الحقيقة أي الحس أم العقل أم هما معا أم هناك قوة دراية أخرى غيرهما . وكأن تبحث أيضا عن المدى الذي تصل اليه المعرفة . بمعنى هل يعرف الانسان حتى الحقيقة القصوى أم تقتصر معرفته على حقائق العلم والتجربة ، وكأن تبحث عن قيمة المعرفة التي في تناول الانسان ، وكأن تبحث في « علامة » اليقين بالحقيقة بمعنى هل الحقيقة يمكن أن تفرض بذاتها اليقين بها أم لا بد أن فلتمس علامات ليقينها ، ثم ما هو الخطأ أو بطلان الحقيقة ، ثم ما هي الذات العارفة أي الإنسان المفرد المشخص أم ذات خالصة pure subject تكون مناط الكلية والضرورة في المعرفة كالتي سماها كانط الذات « الفوقانية » .

Transcendental subject ، والذات غير الانسانية عند تسميده شلنج أو الروح الكلية عند تلميذه الآخر هيجل ، بحيث لم تعد المعرفة عند هذين الآخرين خاصية انسانية بقدر ما هي خاصية إلهية ، وقد احتاج الأمر ان تبحث نظرية المعرفة نتيجة لذلك نوع الصلة بين الذات الانسانية وتلك الذات الكلية .

هذه بعض المسائل التي يمكن أن تثار في ضوءها المذاهب الفلسفية المختلفة فيما يختص بالمعرفة ، تلك المذاهب التي يمكن ان تختتمها بالوجودية التي لها موقف خاص في الوجود والمعرفة معا ، وكرد فعل قوي على تلك التصورية الألمانية التي قمتها هيجل والتي لم تفرق بين وجود ومعرفة .

ان التقاليد الفلسفية تريد أن تجعل كانط أول من لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة كنقطة البدء في كل فلسفة ولكن ليس معنى هذا أن الكلام في المعرفة لم يكن مطروقا قبله ، فان تاريخ الفلسفة يشهد بأن مسائلها قديمة ، وأنها ترجع إلى ذلك الوقت الذي أخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونانيين يُعرضون عن فلسفات أسلافهم الطبيعيين حول المادة والعالم ، أعني ترجع إلى ذلك

الوقت الذي أخذ فيه أثلك الفلاسفة الانتقال من الموضوع إلى الذات .  
ومن الأشياء إلى المعرفة ، ومن فلسفات الطبيعة إلى فلسفات المعرفة . هذا  
هو عصر سقراط ومعاصريه من السفسطائيين والشكاك ، العصر الذي نشأت  
فيه نظرية المعرفة .

لقد كان جوهر فلسفة سقراط : أعرف نفسك بنفسك ، وحتى الفضيلة  
عنده كانت معرفة ، والرديلة جهلا .

ومن المشهور عن نيتشه Nietzsche <sup>(١)</sup> رأيه القائل بأن الفلسفة اليونانية  
الحقة تبدأ وتنتهي في نفس الوقت بفلاسفة عصر ما قبل سقراط ، بالفلاسفة  
الاييليين والايونيين والدرين وهرقليط ، أما بظهور سقراط فشيء ما قد  
تبدل : فالسابقون على سقراط كان لهم فضل إثارة مسألة الوجود Etre ،  
ولقد أثاروها في ضوء تراجيدي ولذلك كان أكثرهم فلاسفة شعراء كتبوا  
تراثهم تغنوا فيها باندعاش الإنسان من الطبيعة المريعة وغير المرئية وحاولوا أن  
يضيئوا الوجود Etre ، ولم تكن الحقيقة عندهم كما هي عندنا اليوم علاقة  
بين ذات وموضوع وإنما فقط أمانة اللثام عن الوجود . أما بسقراط فقد تبدل  
الأمر ، فهو المستول عن تحويل النظر إلى المعرفة وحتى عن تحويل الفضيلة  
إلى معرفة ، وعن تحويل أبطال المأساة اليونانية إلى جدلين عقليين ... هذا  
رأي نيتشه .

لكن هكذا ولدت نظرية المعرفة التي غايتها عند سقراط اعرف نفسك  
بنفسك وطريقتها الجدل الذي يولد الحقيقة .

---

La Naissance de la Philosophie à l'époque de la tragédie Grecque : Nietzsche (١)

الترجمة الفرنسية ص ١٩ - ٢٢ .

ولقد وقف الفلاسفة منذ ذلك الوقت في بلاد اليونان موقفين على الأمل :  
مختلفين أشد الاختلاف فيما يختص بمشكلة إمكان معرفة الحقيقة أو عدم  
إمكان معرفتها ونحن نبدأ عرض مسائل نظرية المعرفة بمعالجة هذه المشكلة ،  
والموقف الأول فيها هو موقف الشك والأدرية ، والموقف الآخر موقف  
الاعتقاد .



## امكان المعرفة ( مذهب الشك ومذهب الاعتقاد )

أول ما نتناول من مسائل المعرفة مسألة إمكان المعرفة أو عدم إمكانها لأنها أول مسألة أثارت النقاش منذ القدم ، فوقف الفلاسفة أحد موقفين ، موقف الشك واللاأدرية ، وموقف الاعتقاد .

ونحن نقدم موقف الشك *scepticism* على مذهب الاعتقاد ، بيد أنه منطقياً وتاريخياً يجب أن يتأخر عنه لأنه لا شك إلا بعد اعتقاد . والكلمة السابقة الدالة على مذهب الشك في اللغات الأوروبية مأخوذة عن اليونانية وتعني أصلاً في هذه اللغة البحث أو الاستقصاء الذي لا ينتهي إلى حكم أو رأي . ولما كان أنصار المذهب علقوا كل أحكامهم لأنهم لم يصلوا إلى حكم فقد أصبح اللفظ دالاً على عدم المعرفة ، ومن ثم فهو مذهب في المعرفة باعتباره منكراً لها .

لم يوجد مذهب الشك عند أنصاره على نحو واحد ، فهناك من شك في العقل دون الحس ، أو في الحس دون العقل ، وهذا ما لا ترفضه الفلسفات إلى يومنا هذا ، وإنما الذي ترفضه تماماً ، ويسمى بمذهب الشك حقيقة ، فهو الشك في الحس والعقل معاً مما عرف عن بيرون ( Pyrrhon - ٣٦٥ -

٢٧٥ ق م ) ومدرسته ووصف بأنه الشك المطلق . كان هذا يقول يجب أن لا نتق في الحس ولا في العقل وأن نبقي من غير رأي دون الميل إلى هذا أو ذاك ، وأيا كان الأمر يجب أن نثبت وأن ننفي معا أو لا نثبت ولا ننفي . ويضيف تلميذه طيمون Timon وإذا كنا في هذا الوضع فنحن نصل إلى حالة « الصمت » ثم إلى مرحلة « السكينة » Ataraxie <sup>(١)</sup> التي هي الهدف الخلقي الذي يتوخاه بيرون من اعتناق مذهبه لأن فلسفته كفلسفات ذلك العصر كانت تبحث عن السعادة ووجدت السعادة في « السكينة » التي لا يكدر صفوها إلا اتخاذ رأي أو حكم . وكانت حياة بيرون مطابقة لشكه فلم يكن يحذر المهالك لأنه لا يصدق حسه ولا عقله ، ولكن هناك الرواية المضادة التي تقول أن سلطان الشكاك هذا كان شديد الحذر ، وعمر تسعين عاما ، ويعلق مؤرخ حياته ديوجين لايرس على هذا بقوله أن عمره المديد أكثر دلالة أو مغزى من كل تمذهب فلسفي .

ولقد عمر مذهب الشك طويلا بفضل تعاليم ومؤلفات انسيديم Ansidème الكريتي ( القرن الاول الميلادي ) وسكتوس امبريكوس Sextus - Empiricus ( القرن الثاني الميلادي ) اليوناني .

والشكاك يحتجون بحجج عشر في اقامة موقفهم من الحقيقة ، ولقد ردّها أجريبا Agrippa وهو فيلسوف روماني إلى خمس حجج أهمها ما يأتي :

١ - حجة الجهل : يقولون ان كل الأشياء متماسكة مترابطة بحيث أننا لكي نعرف شيئا واحدا يجب أن نعرف كل الأشياء . ولكننا لا نعرف الأشياء كلها بالطبع فينتج أننا لا نعرف شيئا واحدا منها .

مثلا معرفة فرد ما تحتاج إلى معرفة كل أسلافه وكل ماضيه وكل علاقاته وكل مكوناته الجسدية الخ ... ولا سبيل إلى هذا كله بالطبع فنحن نهمل الفرد .

(١) Dlogène Laërce. الفصل التاسع .

مثل هذه الحجة تكررت في صور مختلفة في الفكر الانساني دون انتساب  
إلى مذهب الشك ، مثلا :

يقول باسكال Pascal « لا حقيقة خالصة ومن ثم لا شيء يصح أن  
يكون حقيقيا بمعنى الحقيقة الخالصة » .

٢ - حجة خداع الحواس والعقل : يقولون لا توجد لدينا علامة لتمييز  
الحقيقة من الخطأ ، فنفس الحواس تبين لنا المجذاف منكسرا في الماء ومستقيما  
خارجة فأين الحقيقة ؟ وفي الأحلام نرى أشياء لا نراها في اليقظة فأيهما الحقيقة .  
والمجنون يهذي وهو مقتنع بأنه سليم وبأن الناس حمقى ، فمن يدريني بأنني  
لست أنا المجنون ؟ وبلجأ الشكاك أحيانا إلى براهين غريبة كدليل على عجز  
العقل ومثالها برهان الكذاب وهو رجل من جزيرة كريت يقول : إن كل  
الكريتيين كاذبون . فهل هو يكذب أم يصدق ؟ فإن كان صادقا فهو كاذب  
باعتباره كريتيا ، وإن كان كاذبا فهو صادق حين يقرر حقيقة كذب كل  
الكريتيين .

ان الفيلسوف الرواقى كريزيب Chrysippe عندما واجهه الشكاك  
بمثل هذه الحجج لم يستطع أن يجد مخرجا منها كما يقول شيشرون .

هذا وحجة خداع الحواس تكررت عند الغزالي وديكارت ولكنها أصبحت  
مدروسة في علم النفس فلا يحتج بها أحد اليوم. أما الأحلام فإن الفارق بينها وبين  
اليقظة هو ما عبر عنه أديب فيلسوف من القرن الماضي هو هيبوكليت تبين  
Taine بقوله أن اليقظة « هذيان حقيقي » ويقصد بذلك ان الصور الحسية في  
النوم ان كانت كالصور الحسية في اليقظة الا ان هناك farkا هو أن الأخيرة  
حقيقية أي معبرة عن وقائع خارجية يمكن أن نعود اليها كيف شئنا ويشاركنا  
فيها الآخرون وهذا مصدر حقيقتها فلا يمكن الخلط بين الواقع والأحلام .  
أما حجة الكذاب فمشكلة تكررت في الفكر الرياضي المعاصر <sup>(١)</sup> في

(١) محمد ثابت الفتني : فلسفة الرياضة ، ص ١١٦ .

نظرية الأعداد اللامتناهية عند جورج كانتور Cantor فهو يقول أن أول عدد منها هو عدد « كل » الأعداد التي نعرفها : وهنا يعترض برتراند راسل فيقول هل هو واحد منها ( باعتباره عدداً ) واذن فكيف يشمل ذاته ؟ أم هو ليس واحداً منها فكيف لا يكون عدداً ولا يشمل ذاته ؟ هذه مشكلة كامنة في كلمة « كل » واختلاف مدلولاتها في كل مرة نستعملها فيها وهذا ما بينه المنطق الرياضي المعاصر .

٣ - حجة تناقض الناس : استغل الشكاك التناقض بين آراء الناس ، والاختلاف بين الشعوب دليلاً على إنكار الحقيقة .

ومثل هذه الحجة تتكرر أيضاً في صور مختلفة دون أن ترتبط بمذهب الشك . فنحن نجد باسكال يقول في فكرة مشهورة من أفكاره : « لا شيء مما يوصف بأنه عادل أو بأنه غير عادل لا تتغير صفته بتغير الجو ، فثلاث درجات إلى أعلى تقلب كل التشريع ... حقائق ما فوق البرانس أباطيل فيما دونها » .

وفي ضوء الاتفاق بين القول الذي يمتاز به العلم نظر كانط إلى عدم الاتفاق في الميتافيزيقا على أنه كارتشها فجاءت فلسفته النظرية تبين كيف ان العلم معرفة موضوعية وأن الميتافيزيقا لا تتحقق فيها شروط تلك المعرفة فأبطلها بسبب عدم الاتفاق الذي هو نوع من التناقض . ومع ذلك بينا فيما سبق أهمية عدم الاتفاق في الفلسفة ويجب أن يكون الأمر كذلك في كل الشئون الحياتية للبشر . وإن فكرة التعايش السلمي بين الدول والانظمة والادبان اعتراف بواقع عدم الاتفاق ، وبالتالي بالتناقض .

٤ - حجة استحالة البرهان ، أو المغالطة القائمة على التسلسل : يلخص اجرييا هذه الحجة فيقول : كل برهان إما أن يستند إلى مقدمات مبرهنة وإما إلى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا إلى ما لا نهاية مما يستحيل معه البرهان .

وان كانت المقدمات غير مبرهنة فأنت لم تبرهن شيئا ، وهكذا يصبح البرهان باطلا وعاجزا .

وهذه الحجة لم يعد لها وزن بعد أن عرفت الرياضة منذ اقليدس فكرة « النسق الاستنباطي » الذي يحّد من التراجع في البراهين إلى ما لا نهاية وذلك باتخاذ تعريفات ومسلمات ابتدائية يبدأ منها برهان قضايا أي نسق علمي استنباطي كما هو الشأن في الهندسة <sup>(١)</sup> .

إن مذهب الشك لم يظهر فقط في العصور القديمة بل ظهر أيضا في العصر الحديث كتنظيرية عارضة عند الاديب مونتني Montaigne أو كوسيلة للحط من العقل أمام العقيدة عند الفيلسوف الديني بليز باسكال . ولقد بينا قيمة كل حجة على انفراد لكي لا يعود أحد إلى مثل تلك الحجج ، أما ضد موقف الشك نفسه بغض النظر عن حججه فنقول ان العلم قائم والوصول إلى الحقيقة أمر واقع . ثم إن الشك المطلق يتعارض مع طبيعة الإنسان ونزغته إلى العمل والشاك يتعطل عمله . ومن جهة أخرى أية محاولة من قبلهم للاحتجاج معناها تصديقهم بقيمة الحجة العقلية ومن ثم فهم اعتقاديون على نحو ما وليسوا ملتزمين بالشك ، ويبدو موقفهم الاعتقادي أكثر وضوحا إذا فكرنا لحظة أنهم يلتزمون حقيقة واحدة هي موقف الشك المطلق أو الصمت فهذا الالتزام إن أمكن إنمسا هو اعتقاد وبقين أيضاً ، أعني هو بلوغ لحقيقة واحدة على الأقل . إن مذهبهم متهاافت عقيم .

بنسابة الكلام عن مذهب الشك الذي ينكر كليا امكان المعرفة أو الحقيقة ، يجب أن نذكر مذهباً ينكر فقط امكان معرفة حقيقة دون اخرى وأعني مذهب اللاأدرية Agnosticism وهو اصطلاح يرجع إلى القرن الماضي ويشير إلى اتجاه تكرر ظهوره في تاريخ الفلسفة بشأن ما سماه هربرت سبنسر « ما لا يمكن معرفته » أو « اللامعروف » Unknowable وهو الله سبحانه وتعالى .

(١) محمد ثابت الفتني : أصول المنطق الرياضي ص ١٤٢ - ١٤٧ .

وفي الواقع ان اللاأدرية لا كاسم وانما فقط كاتجاه فكري في المعرفة مرتبطة بصفة خاصة بفكرة الألوهة كما عند سبنسر أخيرا ، وبصفة أعم بعدم امكان الميتافيزيقا برمتها كما عند كانط وآخرين .

ويعتبر اللاهوتي دنيز الأريوباجي Denys l'Aréopagite ( القرن الخامس الميلادي ) لأدريا حين يقول إن أفضل طريقة لمعرفة الله هي أن نعرفه بطريقة « لا معرفية » وذلك بالاتحاد به اتحادا يتجاوز حدود العقل . وقال غيره أن الفكر يصل إلى الألوهة ولكنه لا يعرفها ، أو ان ماهية الألوهة تتجاوز قدرتنا على الفهم ، ومن ثم جاء ما سمي « اللاهوت السلبي » Théologie Négative أو Apophatique ومعنى هذا أن تكون لدينا عن الله سبحانه لا معرفة إيجابية تعرفنا ما هو ، وإنما فقط معرفة سلبية نعرفنا ما ليس هو . وعند بعض المتكلمين المسلمين توجد نفس النزعة أيضا حين يقولون ان الله يُعرف بالسلب والتثريه او يقولون عن الله سبحانه : كل ما خطر ببالك فهو ليس كذلك .



وفي مقابل مذهبي الشك واللاأدرية — ونحن نواصل دراسة مسألة امكان معرفة الحقيقة أو عدم امكانها — يقوم مذهب القطع أو الايقان أو الاعتقاد القاطع Dogmatism وهذه الكلمة أصلها يوناني وكانت تطلق قديما على كل فلسفة تؤكد حقائق ما ومن ثم فهي « اعتقادية » ، وذلك على نقيض مذهب الشك الذي لا يؤكد شيئا .

ثم استعمالها كانط بمعنى أكثر دقة ليدل بها على موقف الذي يؤكد رأيا أو مذهبا ولكن دون أن يعطي مبررات عقلية لرأيه ، وبصفة أعم يعرفها بأنها « موقف الاعتقاد (دعماطي) الذي يتخذ العقل الخالص في قدرته قبل أن يفحص قدرته فحوصا نقديا » . وفي ضوء هذا اعتبر كانط كل الفلسفات السابقة عليه غير نقدية ، وبالتالي اعتقادية أي قاطعة ببراءة فيما تذهب اليه من آراء ميتافيزيقية دون تبصر بطبيعة استعمال قوانا العارفة ، بينما خضع فلسفته

باسم المذهب النقدي criticism لأنها تبدأ من فحص القوى العارفة .  
ويُستعمل هذا اللفظ ( الدقماطية ) اليوم كذلك للإشارة إلى كل نقص  
في النقد والتحصيل مما عرف عن فلسفات ما قبل كانط .

هذا ويبدو مذهب الاعتقاد في صورتين : الصورة التلقائية المشاهدة  
عند كل الناس حين يصدقون بسذاجة ويقطعون برأي دون نقد وتمحيص  
وكان أيضا هذا شأن الفلسفات الأولى كفلسفات الطبيعيين . الذين يصورون  
إمكان تفسير العالم الطبيعي دفعة واحدة بافتراضات كالماء والهواء الخ ...

أما الصورة الثانية والمذهبية للموقف الإعتقادي التي تهمننا ، فلم تظهر إلا  
بعد ظهور الشك في قيمة تلك التفسيرات الساذجة فأنكروا إمكان كل  
تفسير وفهم ، أعني لم تظهر إلا بعد ظهور الشاكين . عندئذ فقط شعر مذهب  
الاعتقاد بضرورة وجوده كمذهب وقيامه كفلسفة في المعرفة يرد إلى معرفة  
الحقيقة اعتبارها ويدافع عنها .

وقد اتخذ منذ ذاك صورة اعتقاد بالعقل وبقدرته المطلقة التي لا يحدها حد ،  
وهذا هو المذهب العقلي ( أو العقلانية ) Rationalism الذي نجده عند كبار  
السقراطيين وعبر القرون وحتى في بداية العصر الحديث في المدرسة الديكارتية .

والمذهب العقلي متعدد من حيث تفاصيله ولكنه واحد من حيث المبدأ  
الذي يقوم عليه ، وهذا المبدأ هو أنه توجد إلى جوار الحس قوة دراكة  
أخرى غير حسية ولا ترد إلى الحواس وهي العقل وهذه القوة هي التي تدرك  
« ماهيات » الأشياء essences أو « المعقولات » التي هي الحقائق ، بل  
وتدرك أيضا الحقيقة المطلقة ، ثم إن تلك الماهيات أو المعقولات التي في أذهاننا  
ليست إلا نماذج مماثلة تماما لما في خارج الذهن من أشياء ، أعني صورا مطابقة  
لها وهذا الجانب من المذهب العقلي هو ما يعبر عنه الفلاسفة بقولهم أن الحقيقة  
هنا هي « نسخة » ( Copie ) لما في خارج الذهن ومن ثم جاء اسم آخر  
للمذهب بصفه من هذه الزاوية هو اسم « مذهب الحقيقة نسخة » vérité-copie

ثم هو مذهب يختلف بعد ذلك في تفاصيله من فيلسوف إلى آخر . فقد نشأ عند سقراط . وهو الذي حارب السفسطائيين في تعاليمهم الآخذة بالشك والنسبية والأستناد إلى الحس : فيبروتاغوراس جعل الإنسان معيار الحقيقة ، وطيطاوس جعل الحس علامة الحقيقة ، وفيلبوس جعل اللذة علامة الخير ، وجورجياس جعل القوة هي القانون ، وكاليكاس فضل أن يكون ظالما على أن يكون عادلا ألخ ..

وهكذا كانت رسالة سقراط الفلسفة بأزاء هؤلاء السفسطائيين كما صورها أرسطو هي القول « بالمعاني » أو « الماهيات » المعقولة وهي الحقائق الثابتة ، في مقابل الإحساسات المتغيرة والحقائق النسبية ، مع محاولة « تعريف » تلك الماهيات . ولقد بذل جهدا كبيرا في تعصي تعريف الماهيات كالمفضيلة والخير والعدالة الخ ... والماهية أو تعريفها كما يقول أرسطو بداية العلم اليقيني وأساسه ، اذ لا علم عند أرسطو إلا بالكلي وهو الماهية .

من جهة أخرى كان سقراط يرى أن العلم بالحقائق أو الماهيات لا يُحصل بالتلقين أو يكتسب بالتعليم — فلا مكان إذن لمهنة تعليم السفسطائيين للنشء — وإنما يمكن فقط أن يستدرج العقل وأن ينبه إلى العلم بواسطة المحاورة والمجادلة لتوليد الحقائق منه . وأن تعرف نفسك بنفسك هو أن تولد تلك الحقائق من أعماق نفسك ، ولذلك سمي سقراط طريقته « فن التوليد » أيضا .

والمذهب العقلي أكثر وضوحاً عند أفلاطون وإن كانت آراؤه تختلط إلى حد ما بآراء سقراط لأنه كثيرا ما أورد آرائه على لسان سقراط نفسه في محاوراته . فلقد عاش العقل (أو النفس) في رأي أفلاطون — وقد يعزى هذا الرأي أحيانا إلى سقراط — في رحاب الآلهة حيث شاهد المعاني أو المثل (Ideas) وحتى مثال المثل الذي هو كالشمس التي تضيئها وهو مثال الخير . ثم سقط الإنسان سقطة عقاب فنسي ما شاهد ، وهو الآن يتذكر في كل مجهود يبذله للمعرفة بطريق المحاورة تلك الحقائق التي لا تتغير ، ولا طريق لتعلمها إلا



التذكر . وحتى خادم ذلك الفتى الأثيني البرجوازي مينون ( وهو الذي وسمت باسمه إحدى محاورات أفلاطون <sup>(١)</sup> ) استطاع رغم أنه لم يتلق علماً على معلم سفسطائي بعد محاورة سقراط له في مسألة رياضية عسيرة هي نظرية فيثاغور المشهورة ، استطاع أن يتذكر الحقيقة القائلة بأن المربع المقام على الوتر يعادل مجموع المربعين المقامين على الضلعين الآخرين وذلك بتذكره عالم المثل حيث شاهدت النفس تلك الحقيقة . فإلم ذكر والمحاورة تذكر .

ان وصف الحقيقة بأنها « نسخة » أمر واضح في نظرية أفلاطون هذه لأن تلك الذكريات التي نعتز عليها بالمحاورة مطابقة تماماً لما هي ذكريات له ، أي للمثل .

وثمة أمر هام في نظرية أفلاطون هو النسبة بين المعرفة العقلية بالمثل أو المعاني التي يدعونها إليها الفيلسوف وتلك المعرفة الحسية التي يدعونها إليها السفسطائيون . فتلك النسبة توضحها قصة الكهف التي غدت من تراث الانسانية ، فان الذين يثقون في الإحساسات وينصرفون إليها هم سجناء الأرض الذين لا يرون إلا أشباحاً وخيالات يظنونها الحقائق ولكنهم لو أداروا ظهورهم إلى ما وثقوا فيه وسجنوا عليه ، وإنما يكون ذلك بفك وثاقهم الحسي بواسطة الجدل الذي يصعد بهم طريق العقل إلى الماهيات أو المثل لرأوا الحقائق في ذاتها وفي بهاها الأبدي ، ولأثروا صحتها وعدم التحول عنها . هؤلاء أسماهم أفلاطون « أحباب المثل » *Les amis des idées* وهم الحكماء أو الفلاسفة ... صفوة الجمهورية الفاضلة ، لا يحبون الحكم لأنهم أحباب المثل ، وعلينا أن نرجوهم ليتحولوا إلينا وعحكموا بيننا بعض الوقت بمقتضى ما صاحبوا وعلموا من خير وفضيلة وعدالة وحكمة .

إن النظرة العقلية هذه عند أفلاطون فوق إنها ذهبت بالمعرفة إلى أقصى حدودها ، إلى مثال المثل ، فإنها في الوقت عينه نظرة متفائلة ، ولذلك يجب أن

(١) Menon : Platon.

نضيف إلى سمات المذهب العقلي في إمكان المعرفة نظرتة المتفائلة في معرفة  
بغير حدود وفي إمكان تطبيقها والعمل بهديها .

وارسطوا فيلسوف عقلي وان كان اميل الى الواقعية ، فهو بدلا  
من أن يقول بمفارقة المثل للعالم المادي نقلها إلى عالم المحسوسات وجعلها في  
الأشياء وسماها « الصورة » Form فالأشياء تتألف عنده من مادة وصورة ،  
والصورة هي ماهية أو نوع الشيء . وتنتزع الصورة من الأشياء أولا بالحواس ،  
فتتجرد عن المادة الكثيفة التي تبقى في الخارج ، ثم يتلقاها ما يسميه الحس  
المشترك فتصبح الصورة أكثر تجردا ، فتصبح مثلا صورة هذا الانسان  
المفرد ، ثم تنطبع في المخيلة لتبقى فيها كصورة للإنسان عامة مجرد منها  
العقل آخر الأمر المعنى الكلي ، النوع ، ماهية الانسان التي تنطبق على كل أفراد  
النوع . ومن ثم « فليس شيء في العقل إلا وهو سابق في الحس » كما يقول  
ارسطو ، أو « من فقد حسا فقد فقد علما » . هذا والماهية هي التي يقوم  
عليها العلم لأنها « كلية » Universal أذ العلم علم بما هو كلي « ولا علم  
إلا بالكلي » كما يقول ارسطو .

أما كيف تُجردُ الماهية الكلية من الصورة المتخيلة وكيف تتحقق  
الماهية في العقل فهنا يلجأ أرسطو إلى القول بأننا يجب أن نميز في العقل قوة  
تشبه المادة من حيث أنها تنطبع بالماهيات وتصبح معقولات ثم قوة أخرى  
تكون بمثابة العلة الفاعلة التي تحقق تلك الماهيات بالفعل ، والقوة الأولى  
يسمىها أرسطو العقل المنفعل Intellect Patient أي الذي يتقبل وينفعل  
بالماهية ويتحقق بها ، أما القوة الثانية التي تخرج الماهية من القوة إلى الفعل وتحققها  
في العقل المنفعل فهي أشبه بالضوء لأن الضوء يخرج أيضا بمعنى ما الألوان من  
القوة إلى الفعل . وأرسطو لم يعطها اسما ولكن التقاليد الأرسطية من بعده  
أسمتها « العقل الفعال » Intellect agent . ويبدو أنه جعل العقل  
الفعال هذا واحدا ومشتركا بين الجميع فقد وصفه بالمفارق وغير المنفعل  
والخالد وأنه يأتي من الخارج . وهكذا انتهى أرسطو ربما من حيث لم ينتبه

إلى الموقف الأفلاطوني الذي تحاشاه بقوة في البداية عندما انزل الماهيات من عالم المثل إلى مجاورة المادة كصور للأشياء ، لانه بقبوله الآن عقلا فعلا - وان لم يسمه - يحقق الماهيات او المعقولات في العقل البشري فتح الباب على مصراعيه لتأويلات أفلاطونية للمذهب من بعده بشأن هذا العقل ودوره في المعرفة .

علي كل حال يتضح ان عقل الإنسان مرة أخرى عند أرسطو قادر على الوصول إلى معرفة الحقائق كلها وبدون حدود .

هذا التصور الأرسطي للمعرفة نجده على نحو أفلاطوني عند فلاسفة سلاميين ومسيحيين فيما سمي في الغرب بالعصور الوسطى .

فابن سينا مثالا رغم احتفاظه بنظرية أرسطو في تجريد الماهيات من الحس حتى استقرارها في الخيال الا أنه جعل هذا الأمر كله مجرد أعداد وتهيئة للنفس لكي تتقبل فيض الماهيات من أعلاها أو من خارجها ، والقوة النفسية التي تتقبل هذا الفيض هي العقل المنفعل . أما القوة التي تفيض عنها المعقولات والماهيات فهي العقل الفعال الذي اعتبره ابن سينا صراحة عقلا مفارقا للإنسان وآخر العقول العشرة التي صدرت عن الألوهة ، ووصفه بأنه « واهب الصور » و « مفيضها » . ومن ثم يتضح أن الماهيات الكلية التي لا يمكن الا أن تكون معقولات لعقل لأنها كليات لم تعد مستقاة من التجربة الحسية كما يفهم من أرسطو ، وانما عادت إلى موقف قريب من أفلاطون : لأنها إن لم تكن هي مفارقة وقائمة في ذاتها كما عند افلاطون فانها على الاقل معقولات لعقل فعال مفارق واحد غير فان .

وكان القديس أوغسطين St. Augustin ملهم العصور الوسطى المسيحية ، أكثر أفلاطونية : فإنه بينما جعل افلاطون النفس قد شاهدت المثل قبل سقوطها في البدن فإن القديس أوغسطين جعل الماهيات قائمة في

الذات الإلهية وجعل النفس في حالة المعرفة تشاهد — بضوء يشرق به الله على نفوسنا — تلك الماهيات .

ولقد رفض القديس توماس الاكوينى Thomas of Aquinas موقفى العقل المفارق والإشراق الإلهي كأصل للماهيات وجعل هذه وليدة التجريد من المحسوسات كما قال ارسطو .

والفلسفة الحديثة التي بدأت بديكارت ، ولمدة قرن كامل عند تلاميذه ، وهو القرن السابع عشر ، كانت فلسفة عقلية واستمراراً لنفس المسائل : الماهيات أو الأفكار Ideas ( وهذا هو الاسم البديل للماهيات والمعقولات ) هي الحقائق ، ومعرفة الحقائق بطريق العقل لا حدود لها ، وهذه هي — الديمقراطية ، التي انقلب عليها كانط واعتبرها غير نقدية .

لكننا ينبغي أن نقف بالمذهب الاعتقادي إلى ما قبل ديكارت ذلك لأننا كنا بصدد مشكلة إمكان المعرفة أو عدم امكانها فكان لا بد من معارضة الشك باليقين أو بالقطع أو بالاعتقاد كما فعلنا ، وعندما نتنقل إلى الفلسفة الحديثة تصبح المسألة الملحة في نظرية المعرفة ليست إمكان الوصول إلى الحقيقة أو عدم الإمكان ، وإنما ما أصل الحقيقة ومنعها أهو العقل أم الحس ؟ وما طبيعتها أهى أفكار أم إحساسات ، أم هي لا هذا ولا ذاك وإنما هي أحكام ؟ وهذا مما يجعل النقاش يدور لا بين شاكين ومعتقدين في الحقيقة ، كما كان الأمر فيما سبق ، ولكن بين عقليين وتجريبيين .

## أصل او منابع المعرفة (المذهب العقلي والمذهب التجريبي)

نستطيع أن نتقدم الآن خطوة إلى الأمام في نظرية المعرفة ، فتساءل ما أصل الحقيقة وما طبيعة المعرفة ؟ والسؤال مرتبطان .

والفلسفات الحديثة التي بدأت بديكارت Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ولدى أكثر من قرن كانت صراعا حول هذا السؤال ، وانقسم الفلاسفة إلى عقليين وتجريبيين .

وأنصار المذهب العقلي Rationalism يزعمون رنيه ديكارت متفقون جميعا على أن معرفة الحقيقة إنما يستقل بها العقل وحده وهي في طبيعتها أفكار أو تصورات ، ثم يختلفون بعد ذلك : هل تلك الأفكار فطرية في العقل أم هي من مستوى أعلى منه ؟

لقد ترك ديكارت تعاليم المدرسين الآخذين عن أرسطو قوله إن المعاني العامة أو الماهيات إنما هي تجريد عقلي من الأفراد والجزئيات ، واعتنق نظرية عقلية تذكرنا بأفلاطون .

وكان عقلانيا أكثر من أفلاطون وهذا يتضح من أن العالم الحسي الذي

تركه أفلاطون عالماً للأشباح والظلال لا ينفذ إليه العقل أصبح عند ديكارت عالماً تام العقولية لا تسكنه أشياء وإنما فقط كائنات رياضية وميكانيكية غاية في الوضوح ، كالامتداد والأشكال الهندسية والحركة . كما يتضح كذلك من إن المعاني أو الأفكار لم تعد مفارقة وإنما في نطاق العقل وحده .

فهو بعد أن ميز بين النفس والجسم واعتبر كلا منهما جوهرًا مباينًا تمامًا للآخر إذ النفس جوهرها الفكر والجسم جوهره الامتداد <sup>(١)</sup> ، رأى أن لا يقبل تأثيرا ما للجسم ولا انطباعاته الحسية على النفس بحيث تجرد النفس منها المعاني أو الأفكار كما رأى أرسطو ، وذهب إلى أن هذه أصلها «فطرية» innée في النفس . هذه هي الفطرية Innéisme الديكارتية التي تقول إن الأفكار ليست مكتسبة من تجربة وإنما نحن نُولد بها كاستعدادات فطرية في النفس وإن الله هو الذي أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه .

بالطبع ليست كل أفكارنا عنده فطرية ، فهناك أفكار « غامضة » تنبئ عن تغيرات جسمانية وحسب يسميها ديكارت الأفكار المحدثة idées adventices كالخار والبارد والحلو والمر والاحمر والأبيض وغير ذلك مما يصح أن يتألف منه نوع آخر من الأفكار يسميها « الأفكار المصطنعة » idées factices كفكرة الحصان المجنح . ولكن الأفكار « الواضحة المتمايزة » وحدها وهي التي تكون « حتمية » Intuitives لدى العقل فيقبل صدقها من غير تردد ولا برهان ، إنما يشير وضوحها وتمايزها هذا إلى أنها الحقائق الفطرية المقصودة عنده .

لكن عندما نحاول أن نعرف ما هي تلك الأفكار الفطرية وما معنى فطري

---

(١) رغم هذا التمييز بين الجوهريين أكد ديكارت للفرابة في موضع آخر أن هناك اتحادا بين النفس والبدن كما تدل عليه التجربة المادية وفسر هذا الاتحاد بوجود بخار لطيف يجري في الدم ويتركز في الغدة الصنوبرية ويقوم بحلقة الوصل بينهما . وهذا موقف يتناقض مع موقفه في الفصل بينهما .

نجد عند ديكارت إجابات متفاوتة .

أما ما هي تلك الأفكار الفطرية فانا نجدها أحيانا قليلة العدد وتذكرنا بالمقولات الأرسطية فيقول انه يقصد الأفكار التي نصوغ فيها معارفنا كالوجود والعدد والزمن والامتداد والحركة والأشكال والفكر والارادات والعواطف . وأحيانا يمتد بها إلى أن تشمل كل ماهيات الأشياء وتشمل كل الأفكار عدا المصطنعة .

وفيما يختص بمعنى الفطرية يتكلم ديكارت أحيانا عن فطرية الأفكار باعتبارها مجرد استمدادات للفكر لا أكثر كالإستعداد للأمراض الوراثية حسب تشبيهه .

وأحيانا يتكلم كما لو كان أفلاطونيا فيقول انه يبدو لي إني لا أتعلم جديدا عندما أعرف الحقيقة وإنما فقط « أتذكر » ما قد علمته سابقا بمعنى أني أدرك أشياء سبق وجودها في فكري رغم أني لم أكن قد صوبت فكري نحوها من قبل .

وأحيانا يلذهب إلى أبعد من ذلك عندما يعتق وجهة نظر ربما كانت دينية فيقول أن الأفكار أو الحقائق أو قوانين الطبيعة متوقفة على إرادة الله ، تماما كالقوانين التي يصدرها ملك ، بمعنى أنه يستطيع أن يقرر غيرها ، وبذلك فهي ليست حقيقية وضرورية في ذاتها وإنما فقط بإرادة الله الذي أرادها أن تكون كذلك .

وثمة وجه آخر لنظرية المعرفة عند ديكارت يجعلها معبرة عن وجهة نظره عقلانية أبعد من كل تصور سابق وهو تصويره للمعرفة على غرار الرياضة . والذي يقول فيه أنه بتحليل أفكارنا وعلومنا يمكن أن نصل إلى الأفكار الأولى أو *Natures simples* أو « مطلقات » *Les Absolus* المعرفة التي هي كالأعداد الأولية أو كحروف الهجاء ( وربما

تكون هي المقصودة بالأفكار الفطرية ) ، والتي « بتركيبها » معا نصل إلى تأليف كل العلوم كما يتألف الكلام من الحروف والحساب من الأعداد الأولية وهذه النظرة مرتبطة بما أسماه ديكارت ثم ليبنتز من بعده بالرياضة الكلية *Caractéristique Universelle* من جهة وبالإيجدية العامة *Mathesis Universalis* من جهة أخرى .

والآن ما قيمة الفطرية الديكارتية ؟ أنها في الواقع ليست حلا أو تفسيراً لأصل الأفكار بقدر ما هي اعتراف بعدم وجود حل أو تفسير . هذا وإذا اعتبرنا الأفكار فطرية بمعنى إنها سابقة على التجربة فقط وسواء أكانت مجرد استعدادات أو ذكريات ، فإن تاريخ الفلسفة لم يشهد رد فعل أعنف من رد التجريبيين عليه بزعمه جون لوك *Locke* الذي وقف في الطرف المناقض تماماً للفطرية ، وبيّن أن العقل « لوحة بيضاء » خالية تماماً من كل فكرة منقوشة عليها وحتى من قوانين العقل نفسه كمبادئ الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ، ثم إن التجربة وحدها هي التي تنقش فوق تلك اللوحة كل الأفكار وما يسمى بمبادئ الفكر أو قوانينه . ولكن لنترك لوك ومدرسته التجريبية إلى ما بعد الإنتهاء من العقلانية .

إن مالبرانش *Malebranche* رجل الدين المعجب بديكارت قبل فطرية استاذة في تمايز النفس والبدن ولم يقبل الأصل الفطري للأفكار ، كما لم يقبل الأصل التجريبي لها ، فلم يبق أمامه إلا وجهة نظر تأثر فيها بالقدّيس اوغسطين وعبر عنها « بالرؤية في الله » *Vision en Dieu* . فقال إن المعاني أو الحقائق لكونها أزلية ثابتة ضرورية فإنها لا تليق إلا بالعقل الإلهي وحده ولا تقوم إلا فيه ، والله من جهة أخرى مرتبط بنفوسنا أو عقولنا بنوع من الحضور أو المشاركة في فعل المعرفة بتلك الحقائق ، فهو بمثابة المكان *Le lieu* الذي توجد فيه الأفكار الأزلية بالنسبة لعقولنا كما أن المكان الهندسي هو مكان الأجسام . وما دام الأمر كذلك فإن عقولنا ترى في الله معاني الأشياء وحققها



في نقاشها التام ومعقوليتها الخالصة .

هذه هي نظرية الرؤية في الله وهي لا تقول إننا نرى الأشياء في الله وإنما فقط الأفكار الأزلية الضرورية التي تمثلها ، أما الأفراد والأشياء فلإنما نعرفها بواسطة التغيرات والانفعالات الحسية التي تقابلها عندنا . وهكذا نحن نعرف بالانفعالات الحسية مثلاً وجود الشمس في الأفق ، ولكننا عندما نقرر إن ذلك الجسم المضيء « دائري الشكل » فلإنما نرى في الله فكرة الدائرة إذ المعاني الهندسية لا الانفعالات الحسية هي الحقائق الأزلية الضرورية التي لا تليق إلا بالله .

ووصف مالبرانش قول ديكارت بأن الحقائق متوقفة على الإرادة الإلهية كالقوانين التي يشرعها ملك بأنه خيال لا أساس له ، ذلك لأن الحقائق كلية أزلية ضرورية في العقل الإلهي نفسه والله لا يعمل بإرادته إلا بمقتضى عقله الكلي اللامتناهي . وهكذا نرى عند مالبرانش عودة صريحة إلى الأفلاطونية لأوغسطينية بمعنى مشاهدة المثل الأزلية لا معلقة في ذاتها وإنما في الله .

وواضح أن المشكلة التي أدت إلى الرؤية في الله هي كون الحقائق كلية أزلية ضرورية فلا تليق إلا به ، وطبعاً مثل هذه المشكلة يمكن أن تحل إذا حصرناها في نطاق العقل الإنساني وحده ببيان أساس لها في قوانينه كما فعل كانط من بعده ودون حاجة إلى الخروج من نطاق هذا العقل وحده .

إن العقلانية تطورت أخيراً إلى عقلانية منطقية *Rationalisme Logique* عند ديكارتي آخر هو الرياضي والفيلسوف جود فروا ولهم ليبنتز *Leibniz* (١٦٤٦ - ١٧١٦) . فقد رأى هذا أن العيب المشترك بين الديكارتيين أنهم أجمعوا على أن طبيعة المعرفة كامنة في الأفكار ، فالمعرفة عندهم تتمثل في أفكار ، ثم اختلفوا بعد ذلك في نسبة الحقيقة إليها فقال ديكارت أنها الأفكار الواضحة المتميزة ، وقال مالبرانش أنها الماهيات الأزلية التي يراها العقل في الله . وليبنتز يرفض أن تتمثل المعرفة في أفكار لأن الأفكار لا تثبت شبه

ولا تنفي ، ولا نقول إنها صادقة أو كاذبة ، إنما المعرفة تبدأ وتنتهي « بالقضايا » لأن هذه هي التي يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة . وهكذا عندما نتكلم عن المعرفة يكون الكلام عن القضايا ونقفز هذه إلى مكان الصدارة في نظرية المعرفة من الآن فصاعدا بدلا عن الأفكار .

كيف نعرف أن القضية حقيقية أو صادقة ؟ لقد درج التجريبيون على القول بأنه إذا كانت الإحساسات المثلة للموضوع والمحمول تنداعى معا فإن تكرار تداعيهما معا يكون عادة بمقتضاها يتلازم الموضوع والمحمول ، ونقول عندئذ إن القضية صادقة أو حقيقية بسبب هذا التداعي . وليتبرر يرى الآن أن هذه التداعيات إقرانات عارضة إتفاقية ، أما المعرفة الحقة فهي أكثر من هذا الإقتران العارض ، هي إقامة « صلة ضرورية » بين حدي القضية ، أي الاستناد إلى « منطق تتلاشى أمامه تلك التداعيات وتتلاشى أمامه على حد قوله الوضاحة التي جعلها ديكارت علامة للحقيقة كما تتلاشى الأشباح عند بزوغ الشمس »<sup>(١)</sup> وهذا المنطق متضمن أولا في مبدأ عدم التناقض Non-Contradiction الذي بدونه لا يوجد فرق بين الحق والباطل لأن كل بحث يصبح مستحيلا إذا لم يختلف قول نعم عن قول لا . ثم هو متضمن في المبدأ المقوم للمبدأ السابق ، وهو مبدأ الذاتية أو الهوية Identity الذي بدونه لا يوجد محمول القضية علة لانطوائه في معنى الموضوع . فالقضايا الذاتية Identical Propositions هي وحدها الحقيقية . فإذا استطعنا أن نبين إن المحمول « غير متناقض » مع الموضوع ، بمعنى أن تصوره يجد مكانا له في تصور الموضوع كجزء منه ، فالمحمول ذاتي للموضوع بالضرورة المنطقية ، ومن ثم فالقضية صادقة . لذلك فلا ليتبرر أيد بقوة البرهان الانطولوجي على وجود الله لأنه البرهان الوحيد الذي يمثل قضية ذاتية .

ولقد كان ليتبرر مقتنعا بأن كمال المعرفة الانسانية يستوجب برهان كل

قضايا العلوم ، وحتى تلك التي قبلتها الرياضيات من غير برهان كالمسلمات الاقليدية ، وبرهانها على هذا الوجه ، هو بيان إنها قضايا صادقة ببيان انها قضايا ذاتية ، ومثل هذا البرهان الشامل لا بد منه كما يقول « إذا أردنا أن نجتاز أعمدة هرقل في المعرفة » <sup>(١)</sup> .

والبرهان عند ليننتز يتم بالتعويض عن كل حد من حدي القضية موضع النظر « بالتعريف » المناسب له ، ثم بعد ذلك باثبات ان القضية الناجمة عن التعويض بالتعريف هي قضية ذاتية . والتعريف الذي يقوم مقام الحد هو التعريف الذي يحلل المعنى المركب — أي معنى الحد — إلى عناصره البسيطة .

ويرى ليننتز أنه بمتابعة برهان قضايا العلوم على هذا الوجه أي برهان إنها ذاتية مما يقتضي تعريف حدودها لئلا نلجأ إلى عناصرها البسيطة سيضعنا آخر الأمر أمام حنونة من الأفكار البسيطة ، من « الطبائع البسيطة » أو من « مطلقات » المعرفة كما سبق أن عبر ديكارت .

وهذه الفكرة — فكرة الطبائع البسيطة للمعرفة — هي التي أوحى بتصوير إمكان قيام « رياضة كلية » *Mathesis Universalis* أي علم أعم من الرياضيات ويتخذ تلك البسائط ، كما تتخذ الرياضيات الأعداد ، أساساً لتكوين حساب *Calculus* يجعلنا نحسب آلياً قضايا العلوم ونؤلف ما لم نكتشفه منها ، تماماً كما نحسب آلياً في الرياضة المعتادة .

هذا التصور الذي دأب فيه ليننتز أملاً غريباً حين فكر في علم للعلوم أو في أعم العلوم جميعها ، وجد طريقه فعلاً إلى التحقيق عنده على وجهين : الأول اختراعه لأول مرة آلة حاسبة ، أما الثاني والأهم فتأسيسه « لجبر المنطق » الذي هو الأب الأول للمنطق الرياضي المعاصر المسمى أيضاً « لوجستيقا » <sup>(٢)</sup> ،

(١) *Opusculs et Fragments inédits de Leibniz* : L. Couturat ص ١٨١

(٢) انظر في هذا الموضوع كتابي محمد ثابت الفنقي : اصول المنطق الرياضي ، والدكتور محمود زيدان : المنطق الرمزي .

وهو العلم الذي تحول فيه المنطق الصوري من مجرد قياس لغوي إلى نظرية حسابية لقوانين الاستنباط ، وهو فعلا أعم أنواع الحساب الممكن للإنسان .

إن العقلانية المنطقية التي رأت في المنطق الصوري أو في مبدئي الذاتية وعدم التناقض ، السند الاكيد لمعرفة الحقيقة قد تجاهلت القضايا التي لا يتضمن موضوعها محموله لاننا مهما حللنا الموضوع لا نجد محموله فيه ، ومن ثم فالمحمول غير ذاتي للموضوع وهذه هي القضايا التي نتعلمها من التجربة والتي ألح التجريبيون - وهيوم بخاصة - عليها ، وقالوا بأن التجربة حسية وباطنة هي أساس الحقيقة ، ولذلك ننتقل الآن إلى التجريبيين الذين رفضوا العقلانية في كل صورها .

• • •

ظهر المذهب التجريبي Empiricism قديما عند الأبيقوريين ولكنه كنظرية مكتملة ظهر أولا عند جون لوك Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم عند خلفائه من فلاسفة الإنجليز .

ولوك الخصم العنيد لفطرية ديكارت بين كيف تتكون الأفكار ابتداء من قوله بان النفس في بدء الحياة لوحة بيضاء خالية من أي نقش عليها أعني من كل فكرة . والأفكار التي تحصل عليها النفس فيما بعد تأتي مباشرة : إما من الحواس الظاهرة Ideas of Sensations أو تأتي مما يسميه هو « التأمل » Reflexion وهو إدراك النفس لأحوالها الباطنية ، وهذه كلها هي « الأفكار البسيطة » Simple ideas ، وإما أن تأتي بطريق غير مباشر وذلك بتأليف تلك الأفكار البسيطة في « أفكار مركبة » Complex ideas

والحواس تنقل إلينا مباشرة كصفات الأشياء الخارجية التي بعضها كيفيات أولى Primary qualities كالمتقاومة والامتداد والشكل والحركة وهي الكيفيات الموجودة فعلا في الأشياء ، وبعضها الآخر كيفيات ثانوية Secondary qualities كالألوان والطعوم والروائح وهي غير موجودة في الأشياء

ولكنها تتوقف على تركيبنا الجسماني .

أما الأفكار التأملية فتمدنا بأفكار بسيطة عن قوانا الباطنية مثل أفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال والاعتقاد والإرادة وغير ذلك .

ومن نوعي الأفكار البسيطة تتألف الأفكار المركبة كافة ، ومن أهمها تلك التي تهيم على المعرفة الانسانية كفكرة الجوهر ، وأفكار العلاقات كالعلية والغائية .

وفكرة الجوهر لعبت دوراً كبيراً في الفكر الفلسفي ولوك يبين الآن كيف تتكون هذه الفكرة في أذهاننا دون أن يكون هناك جوهر مغاير للكييفيات الحسية : فإحساسات الثقل وقابلية الانثناء واللون الرمادي والبرودة وغير ذلك مما نسميه القصدير لا يوجد تحتها جوهر للقصدير إذ أن هذه الكييفيات الحسية هي التي يظهر بها القصدير عندنا ونكوّن منها جوهر القصدير . كذلك نعرف بواسطة التأمل أفكارنا واستدلالاتنا وعواطفنا وإراداتنا ونكوّن منها فكرة الجوهر الروحي .

أما أفكار العلاقات فتأتي من مقارنة شيء بآخر ، فمثلاً فكرة الطول أو الكم تأتيان من مقارنة شخص بآخر ، وفكرة الأبوة والبنوة تأتيان من كون أحدهما أباً والآخر ابناً . ومن أهم العلاقات علاقة العلية ، وفكرة العلية هذه تأتيان بواسطة الإحساس بتتابع منتظم بين ظاهرتين : فبرؤيتنا مثلاً درجة من الحرارة يلذوب عندها الشمع ، تتكون لدينا فكرة علاقة سببية أو عليّة بين الحرارة وذوبان الشمع .

وكما هو واضح الآن من أفكار العلاقات نجد لوك تجاوز حدود المذهب التجريبي الضيقة وقبل أن للعقل أو الفهم دوراً يتجاوز التجربة بتكوينه أفكار العلاقات استناداً إلى مبدأ العلية الكافية Sufficient Reason فنحن إذاً قبلنا جواهر فذلك لأن لكل شيء سبباً وإن حدوث التغيرات دون شيء !

ما يتغير لا يكون أمراً معقولاً . ونحن نكون فكرة العلية لأن التابع المنظم بين ظاهرتين لا يكون له سببه الكافي إذا لم تكن الظاهرة الأولى علة للثانية . إن هذه التفسيرات غير التجريبية حدثت بديفد هيوم بأن يعيد النظر في هذه التفسيرات وأن يؤكد التجريبية تأكيداً تاماً .

وفي الواقع كان لوك متحفظاً بمحض الشيء حيال التجريبية وكان قريباً من العقلين لأنه وإن حارب الفطرية إلا أنه بين أن مبادئ العقل تعرف في سن متأخرة وتتكون بتعدد التجارب ، وإذا كانت هناك فطرية للمبادئ العقلية فهي على حد قوله القدرة على تكوينها .

وبما أنه قبل هكذا عقلاً لا يأتي من التجربة ويكون أفكار العلاقات فإنه يكون قد تعدى نطاق المذهب التجريبي البحث .

أما ديفيد هيوم Hume ( ١٧١١ - ١٧٧٦ ) فهو التجريبي بمعنى الكلمة ، أنه قسم الأفكار إلى حسية ( Ideas of Sensations ) وإلى تأملية ، ( Ideas of Reflexions ) ومن هذين النوعين من الأفكار البسيطة التي جعلها « نسخاً » للإحساسات الخارجية والمشاعر الباطنة ومن ثم هي « حقيقية » ، تتألف « الأفكار المركبة » بما للفكر من قوانين تتجاذب بمقتضاها الأفكار كما تتجاذب الأجسام الطبيعية ألا وهي قوانين تداعي الأفكار Laws of Association of Ideas .

وقوانين التداعي التي بمقتضاها ترابط الأفكار ترابطاً تلقائياً هي التشابه والتجاور والعلية ( السببية ) .

ولكن في عملية المعرفة وتكوين المعارف لا تنضح لنا تلك العلاقات الطبيعية من تلقاء ذاتها وإنما يقوم الفكر بدور إيجابي للربط بين الأفكار ، إذ يقوم بعملية « مقارنة » بمحا عن تشابه أو تجلور أو علية ، فإذا وقفنا أمام فكرة بمحا عما يشابهها أو يحاورها مكاناً وزماناً أو يمت إليها بسبب وذلك بقصد المعرفة . وهناك عند هيوم وسائل للمقارنة يسميها « العلاقات الفلسفية » في

مقابل تلك العلاقات الطبيعية . ومن أهم هذه العلاقات 'علاقة العلية Causality التي ترد إليها كل المعرفة في العلوم الطبيعية والتجريبية ، لأن القانون العلمي إنما هو بحث عن علة غائبة عنا لظاهرة حاضرة أمامنا هي معلولة لها .

لقد تكلم هيوم عن هذه العلاقة كلام ناقد تجريبي وادع . وهو يصفها بأنها علاقة تجريبية أو تركيبية ، ويقصد بالتجريبية أننا إذا وقفنا على معلول ما فإننا لا نعرف علته إلا بناء على تجربة ، ويقصد بالتركيبية نفس الشيء بمعنى إن تحليل فكرة المعلوم لا تجعلنا نكتشف العلة فيه ، فلا بد من الالتجاء إلى التجربة التي تعلمنا ما هي العلة فنضيف أو « نركب » العلة إلى معلولها .

وإذاً فإذا تساءلنا عن أصل هذه الفكرة عندنا يجب أن نستبعد إمكانية معرفتها باستنتاج فكري سابق على كل تجربة ، فإدع لم يكن ممكناً له أن يستنتج بدون تجربة أن النار تحرق أو أن الخبز يغلي لأن المعلوم يختلف تماماً عن العلة ولا يمكن أن يكتشف فيها بالتحليل ، كذلك لا نستطيع أن نبرهن أن علة معينة يجب أن ينتج عنها معلول ما أو ينتج عنها نفس المعلوم دائماً ، إنه لا توجد « علاقة ضرورية » Necessary connexion بين الاثنين كما لا توجد علاقة ضرورية بين النار والاحراق ، أو الخبز والغذاء ، بحيث إن تصور إحدى الفكرتين يتضمن تصور الفكرة الأخرى ، بل أكثر من هذا ليس هناك أي تناقض في قبول أن النار لا تحرق وأن الخبز لا يغلي ، كل هذا يدل على أن العلية ليست أمراً فكرياً وليست العلاقة بين طرفيها ضرورية وإنما يجب الرجوع فيها إلى التجربة .

وهيوم يلجأ إلى تجربة بسيطة فيقول انظر إلى طاولة البليارد عند ما تضرب كرة ثم يعقبها تحرك الكرة الأخرى ماذا نشاهد : نشاهد حركة الأولى يعقبها حركة الأخرى . هذا « التعاقب بين سابق ولاحق » هو كل ما نشاهده . لكننا لا نشاهد قوة force أو طاقة energy انتقلت من الكرة الأولى إلى الثانية ونجعل العلاقة بينهما ضرورية ، هناك فقط سابق يعقبه لاحق .

والآن عندما تتكرر في التجربة مثل تلك التعاقبات وتنداعي السوابق مع لواحقتها دائماً ، وتتكون عندئذ عادة *habit* في الفكر نجعلنا نتوقع لاحقا عند رؤية سابق فنحن عندئذ نكون قد كوننا فكرة العلية ابتداء من التجربة وهي لا تقول ان هناك فعلا علاقة ضرورية بين الطرفين اذ الضرورة هنا مجرد عادة سيكولوجية قوية لهذا التوقع للاحق عند رؤية سابق .

النتيجة البعيدة لهذا التحليل هي أن الأشياء في الطبيعة لم تعد مرتبطة ارتباطا ضروريا كأسباب ومسببات وإنما أفكارنا فقط هي المرتبطة على هذا الوجه بفضل العادة القائمة على تكرار التداعي في الذهن بين الاطراف التي تتعاقب في التجربة، والعادات يمكن أن تتغير ومن ثم فإن الضرورة سيكولوجية وليست منطقية ولا طبيعية وهذا يؤكد صفة الشك الذي يردى فيه هيوم حيث لابد ضرورة بعد ذلك في قوانين الطبيعة التي استقرت نهائيا منذ اكتشافات نيوتن لقوانين الجاذبية ، فأى شيء كلمة يحدث عنه أي شيء كملول ما دامت ليست هناك العلاقة الضرورية في الطبيعة ذاتها . لهذا قامت فلسفة كانط كمنهج نقدي لتبين أن قوانين العلم كلية وضرورية أي موضوعية .



## حدود المعرفة وقيمتها ( المذهب النقدي )

بعد التساؤل عن إمكان معرفة الحقيقة أو عدم إمكانها ، وبعد التساؤل عن أصل الحقيقة وطبيعتها ، يمكن أن نتقدم خطوة أخرى إلى الأمام في نظرية المعرفة فتتسامل : هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية تقف عندها ولا تتجاوزها ؟ وبالتالي ما قيمة المعرفة الإنسانية ؟

نجد اجابة مباشرة ومشهورة عن هذا السؤال عند أكبر فلاسفة القرن الثامن عشر ايمانويل كانط Kant ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) الذي يعرف مذهبه بالمذهب النقدي criticism والذي يحدد المعرفة في حدود « الظواهر » Phenomena دون بواطن الأمور أي « جواهرها » .

هناك ثلاث وقائع أساسية سيطرت على نشأة المذهب النقدي عند كانط : الواقعة الأولى انه كان موقفا بقيمة علمي الرياضة والطبيعة : الرياضة التي استقرت كعلم يقيني منذ اليونان ، والطبيعة التي استقرت كعلم يقيني منذ تورشيللي ونيوتن . والواقعة الثانية انه كان موقفا بقيمة القانون الخلقي التابع من الضمير ، وكان إيقانه به ثمرة اتباعه مذهبا صوفيا لوثريا في شرح شبابه فتبلور المذهب بعد تركه له في يقين بالأخلاق . والواقعة الثالثة تزعزع يقينه

في قضايا الميتافيزيقا التقليدية المنحصرة في مشكلات الانتولوجيا والكزمولوجيا ( العالم ) والنفس والله ، وبالتالي انسلخه شيئا فشيئا عن فلسفة ليبنتز العقلية التي نشأ عليها وذلك تحت تأثير سلسلة من أبحاثه النقدية على جوانب مختلفة من مذهب ليبنتز ، وكذلك تحت تأثير قراءة هيوم التجريبي .

والمذهب النقدي هو الذي يوفق بين إيقان وانكار ، فيفسر يقين العلم وينتقض الميتافيزيقا التقليدية المفتقرة إلى يقين ، وذلك في اطار نظرية للمعرفة .

وكانظ يرى مثل ليبنتز ان المعرفة تتمثل في قضايا أو أحكام فقط وليست هناك معرفة خارج الأحكام ، فليست الأفكار ( العقليون ) ولا الاحساسات المتداعية ( التجريبيون ) من المعرفة في شيء . لكن ليبنتز حصر أحكام المعرفة الحقة في الحكم الذاتي ، ويسميه كانظ الآن « الحكم التحليلي » Analytic Judgement ومثاله « الجسم ممتد » حيث المحمول متضمن في الموضوع ويستخرج منه بتحليله . حقيقة ان هذا النوع من الحكم يضمن للمعرفة صفة « الكلية والضرورة » كرابطة بين المحمول والموضوع ، وكل معرفة حقة يجب أن تكون كذلك ، ولكن المعرفة لا تتقدم بتحليل الموضوع لاستخراج محموله اذ لا يفيد التحليل علما جديدا ، وانما تتقدم المعرفة بمقتضى نوع آخر من الأحكام سماها هيوم الأحكام أو العلاقات التجريبية أو التركيبية .

لقد اعترف كانظ في بداية كتابه المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية <sup>(١)</sup> بأن هيوم هو الذي أيقظه من سباته الدقماطي ( الاعتقادي ) ، وبتعبير آخر كان كانظ قبل مطالعته هيوم واقعا تحت تأثير فلسفة ليبنتز العقلية التي تقرر أحكاما في الميتافيزيقا على أساس التحليل وحده ( الأحكام الذاتية ) فلما قرأ هيوم تبين أن المعرفة تفترض أمراً غير التحليل وهو التجربة وبدون التجربة مهما حللنا حادثا معينا لأول مرة لا نستطيع بتفكيرنا أن نبين فيه

---

Prolegomenes à toute métaphysique future : Kant (١)

حادثاً آخر يعقبه كمولود له ، والتجربة وحدها هي التي تعلمنا إضافة جديد إلى الموضوع بتركيب معلول إلى علته . فهجوم فتح أعيننا إلى أن حكم المعرفة الذي يمتد بمعارفنا لا بد أن يكون تجريبياً أي تركيبياً Synthetic Judgement .

لكن كانط بتأمل هذا النوع الأخير من الأحكام رأى أنه وإن كفل للمعرفة إضافة الجديد والتقدم إلا أنه تنقصه صفة الكلية والضرورة المميزة للحكم التحليلي ، لأن التجارب وحدها مهما تكررت لا تكفي في إقامة الكلية والضرورة كرابطة بين الموضوع والمحمول . ومهما قل هيوم بأن تكرار التداعي وتكوين عادة قوية بتوقع لاحق عند رؤية سابق فإنه خيب الأمل في الوصول إلى يقين بصدد القوانين الطبيعية على أساس عادة فحسب إذ العادات متغيرة وقوانين العلم كلية وضرورية .

والسؤال الملح الذي يطرحه كانط الآن هو كيف نفهم إذن أحكام المعرفة اليقينية ( العلم ) بحيث يتوافر فيها التركيب من جهة مما يشهد به تقدم العلوم ، ثم الكلية والضرورة من جهة أخرى اللتان تشهد بهما قوانين العلم الثابتة : هل يمكن أن تأتلف ميزتنا الحكمين السابقين معا ؟ المعرفة العلمية في حاجة إلى اجتماعهما في نوع ثالث ، وحيث أن الكلية والضرورة ليستا من خصائص التجارب المحدودة وإنما من خصائص الفكر السابقة على التجربة فيمكن الاستعاضة عنهما بلفظ « قبلي » priori أي ما لا يتوقف على التجربة أو سابق عليها ، فيكون النوع الثالث من الأحكام هو « الأحكام التركيبية القبلية » Synthetic a priori Judgement .

لقد حصر كانط بنافذ بصيرته مشكلة المعرفة برمتها في هذا النوع من الأحكام ، وفلسفته النقدية التي عبر عنها في كتابه نقد العقل الخالص<sup>(١)</sup> هو الإجابة عن السؤالين : هل هذه الأحكام موجودة حقيقة في الميتافيزيقا

والعلم ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك إلا في العلم فكيف نفهم قيامها أو وجودها فيه ؟

وعندما يوجه كانط السؤال الأول إلى الميتافيزيقا يبدو الأمر بادية ذي بدء أن الميتافيزيقا هي المجال الحقيقي لهذا النوع من الأحكام ، فكل قضاياها تركيب معمولا إلى موضوع فهي تركيبية ، ثم إن هذا التركيب يتم قبلها ولا يستند إلى التجربة ومن ثم فهي أيضا قبلية . لكن عندما نتمعن النظر في قضاياها نجد أنها غير ذلك بالمرّة إذ هي كلها قضايا تحليلية وحسب وبذلك لا تضيف علما ولا تكون معرفة . لقد صادفنا مثالا من قبل لهذا في نقد كانط للبرهان الوجودي ، ولكن لنأخذ الآن المثال الآتي : كل حادث له علة . وهذه قضية كبرى من قضايا الميتافيزيقا التقليدية ، ويقول كانط عندما نقبل شيئا ما « كحادث » ثم نضيف إليه المحمول « له علة » فهذا قول تحليلي لأنك افترضت مقدما العلة في فكرة الحادث نفسه لأنك تعرف الحادث بأنه ما يتوقف وجوده على غيره فأنت ضمنّت الحادث تصور علة ، وبذلك عندما تثبت إن لكل حادث علة فأنت تقوم بحكم تحليلي لا يفيد معرفة جديدة .

من جهة أخرى لم يجد كانط صعوبة في بيان كيف إن أحكام الرياضة كلها ومبادئ الطبيعيات العامة أحكام تركيبية قبلية . فالرياضيات هي مجال هذه الأحكام ، فأية قضية منها مثل المستقيم أقرب بعد بين نقطتين ، قضية تركيبية ، لأنك تركيب الاستقامة ، وهي كيف إلى أقرب بعد ، وهو كم ، فهنا فكرتان غير متجانستين وعندما نوحّد بينهما في قضية فائنا تأتي فعلا مركبا : أما كيف يتم هذا التركيب فيقول كانط نحن لا نلجأ إلى الحواس والعلم والمسطرة والورق ، أي إلى التجربة الحسية ، وإنما نحن نتمثل في خيالنا أو حلسنا المكانين تطابق الاستقامة مع جزء من المكان بين نقطتين ، وإذن فهنا تجربة من نوع آخر تتمثلها في خاطرنا وحلسنا فحسب ، لذلك فهي قبلية ، وتكون هكذا القضية « تركيبية قبلية » . وفيما يختص بمبادئ الطبيعيات يضرب كانط المثال الآتي : خلال كل التغيرات التي تطرأ على المادة يبقى كم المادة ثابتا .

فهنا ثبات الكم هو المحمول وهو غير متضمن في تصور الموضوع أي المادة المتغيرة ، وهذا يتضح أكثر اذا تذكرنا ان ديكارت لجأ إلى الاستعانة بكمال الله لكي يضمن ثبات كم المادة اذ هذا الثبات غير واضح من مجرد تصور المادة ، وكانط يقول ان هذا المبدأ ليس إلا تطبيقاً لمبدأ الجوهرية القائم في ذهننا كمقولة قبلية فيه ، ومن ثم هو حكم « تركيبى قبلى » .

النتيجة الآن : هي ان المعرفة العلمية وحدها دون الميتافيزيقا تشهد بأنها تشتمل فعلاً على هذا النوع من الأحكام اليقينية قبلية في الذهن ألا وهي الاحكام التركيبية القبلية ، هذا أمر واقع .

فكيف أمكن حدوث هذا الواقع ، كيف تيسر قيام معارف علمية هي في آن واحد « تركيبية » أي تحتاج إلى تجربة حسية تركب المحمول إلى موضوعه ، و « قبلية » أي ان تلك التجربة لا تتوقف على الحواس الظاهرة وإلا كانت عندئذ بعدية *posteriori* ، وإنما تجري في الذهن قبلية ؟

موقف غريب فعلاً . ولكن كانط يقول ان العقل توصل إلى مثل هذه الأحكام منذ أن اكتشف المنهج العلمي الذي أقام الرياضيات علماً عند اليونان والطبيعات علماً منذ تورشيللي ونيوتن ، وان اكتشافه لهذا المنهج العلمي فيهما أهم من اكتشاف رأس الرجاء الصالح بالنسبة للانسانية .

ففي هذين العلمين لم ينتظر العقل أن يتعلم شيئاً مما تعلمه عليه الطبيعة من خارجه بواسطة الحواس الظاهرة ( وهذا رفض لتجريبية لوك وهيوم ) كما لم يقع بتحليل التصورات العقلية للأشياء ليحصل على أحكام تحليلية فذلك تحليل لا يخرج منه العقل بشيء جديد ( وهذا رفض للمذهب العقلي عند ليبنتز ) ، وإنما كان على العقل أن يفعل شيئاً آخر بالمرّة : هو أن يقيم أو ينشئ موضوعاته التي يريد أن يعرفها انشاءً قبلية وذلك طبقاً لقوانينه القبلية ، ففي الرياضيات هو يتمثل في حدسه الباطن بالمكان والزمان الأشكال والأعداد التي ينشئها لينظر في خصائصها وذلك قبل كل تجربة خارجية ، وفي الطبيعات يتمثل

ما حدده هو في فروضه العلمية التي تجرى في المختبر . وهذا كله مع فارق واحد هو أنه في الرياضيات يكون تحديد موضوعاتها كلها قبلها فلا يستمد لها مادة من خارج حدسي المكان والزمان الباطنين ، بينما في الطبيعيات يحسب العقل حساب مصدر آخر هو الحس الظاهر فيستمد منه مادة فرضه أو تجربته في مقابل الصورة القادمة من العقل نفسه .

والاحكام التركيبية القبلية تصبح في ضوء هذا المنهج مفهومة تملأ لأنها أحكام تعبر عن ما أنشأه العقل قبلها من موضوعات ، صورة ومادة ، وهو لا يعرف علميا إلا ما أنشأه على هذا النحو .

والدرس الذي تعلمه كانط من منهج العلم كما فهمه يؤدي إلى تعديل في نظرية المعرفة في الاتجاه النقدي ، وهو أنه بدلا من القول بأن العقل يدور حول الموضوعات أو الأشياء ليتعلم منها كما قالت الفلسفات ، يجب القول الآن بأن الأشياء أو الموضوعات هي التي تدور حول العقل لتكيف بقوانينه وتخضع لأسلوبه في فهمها عن طريق قوانينه وتلك التمثيلات والفروض التي ينشئها العقل من عنده في حدسي المكان والزمان . فعندما نقبل هذا « الانقلاب الكوبرنيقي »<sup>(١)</sup> على حد تعبيره تصبح المعرفة الحقة هي الإجابة عن الأسئلة التي يحددها العقل مقدما ويحجر الموضوعات أو الأشياء على الإجابة عليها في إطار قوانينه القبلية في الرياضة والطبيعة ، تلك الأسئلة التي نسميها أشكالا في الهندسة وفروضا في الطبيعيات . فهذه التركيبات والإنشاءات الذهنية التي يفرضها العقل على العالم كعرفة من الواضح الآن أنها هي ما يسمى عالم « الظواهر » Phenomena أي ما يظهر لفكرنا في إطار المكان والزمان وهو عالم المعرفة العلمية التي لدينا عنها أحكام تركيبية قبلية .

---

(١) الانقلاب الكوبرنيقي إشارة إلى الانقلاب الذي أدخله كوبرنيكوس في علم الفلك : بدلا من نظرية بطليموس الاسكندراني القائلة بأن الأرض مركز النظام الكوني ، قال كوبرنيكوس أن الشمس هي مركز النظام وأن المشاهد الأرضي الذي يدور مع دوران كوكبه هو الذي يحدد حركات الاجرام الاخرى بالنسبة لحركته الأرضية .

أما الشيء في ذاته *Thing in its self* أو الجوهر وهو عالم الميافيزيقا فإن العقل لا يستطيع ان يتمثله قليلا في حدس المكان والزمان كما يتمثل الأشكال والقروض ، مثلا هو لا يستطيع أن يتمثل « علة أولى » في مكان أو زمان . ومن ثم هو لا يستطيع أن يقيم من العلة الأولى موضوعا يعرف وبالتالي لا يمكن أن تكون لديه عنها أحكام تركيبية قبلية حقيقية ، ولذلك فإن الميافيزيقا اذا قيست بالعلم في نطاق نظرية للمعرفة كهذه لا تكون معرفة البتة . ان العقل فيها يعمل منفردا بدون حدود مكانية وزمانية ، ويصل فقط إلى أحكام تركيبية قبلية خادعة أذ هي تحليلية كما رأينا . ان كان العقل يشبه العقل وهو يعمل في الميافيزيقا من غير حدود حسية بالحمامة التي تعتقد وهي تشعر بمقاومة الهواء بأنها تطير على نحو أفضل في الفراغ . ولكنها اذا وضعت في الفراغ فلن تستطيع حتى مجرد الارتفاع عن الأرض . وكذلك العقل في الميافيزيقا يعمل في مثل ذلك الفراغ لانه لا حدود مكانية وزمانية لديه عن العلة الاولى او الشيء في ذاته .

خلاصة هذا أن موضوعات المعرفة الممكنة لنا وعالمنا الوحيد الذي نعرفه ولدينا بصده أحكام تركيبية قبلية اي يقينية قليلا هي الموضوعات التي انشأها العقل ، الظواهر .

ويعلق جان فال J. Wahl بحث على موقف كانط القائل بأن معرفتنا الممكنة ، بالظواهر ، من صنع وانشاء الإنسان وحده بقوله « هنا حل الانسان محل الله . فالمواطن ، أو المواطن الكلي أو العالمي — كما يمكن القول — قد أصبح ملكا . فهي اذن ليست ثورة كوبرنيقية في الميافيزيقا ، بل ثورة ١٤ يولية فيها » (١) .

من هذا العرض للمذهب كانط نلمح كيف أنه مذهب في حدود المعرفة

---

(١) جان فال : طريق الفيلسوف ، ترجمه الدكتور احمد حدي محمود ص ٢٧٦ وفي النص الانجليزي ص ١٦٠

أو قيمتها : فهو مذهب جعل للمعرفة حداً تقف عنده هو المعرفة العلمية التي هي معرفة بالظواهر ، ولا يتجاوز العقل هذا الحد إلى معرفة بالجوهر - موضوعات الميتافيزيقا - فهذه مستحيلة لديه . ثم ان المعرفة المشروعة او العلمية تبدو من حيث قيمتها انها معرفة نسبية على نحو ما وليست مطلقة كما زعم المذهب الاعتقادي ، وان كانت في الوقت عينه معرفة ضرورية وموضوعية على خلاف مذهب هيوم . أما انها نسبية على نحو ما فلكونها تتوقف على تركيبنا العقلي نفسه الذي يشتمل على قوانين له وعلى حدس مكاني وزماني يتمثل فيه موضوعاته التي ينشئها ، ولو كان هذا التركيب مختلفاً عما هو عليه لكانت معرفتنا شيئاً آخر . وعلى كل حال معرفتنا انما هي تشييد وتركيب بفضل هذا العقل بالذات ، ومن جهة اخرى هي معرفة ضرورية وموضوعية لأن قوانين العقل أو صوره التي بمقتضاها تنظم المادة الحدية في موضوعات تعرف انما هي قوانين أو صور قبلية *a priori* وعامة بين كل العقول .

إن أهمية كانط ترجع إلى أنه وضع مسألة المعرفة على الأساس الذي يجب أن توضع عليه من وجهة النظر الحديثة اذ جعل فهمه لاستعمال القوى العارفة الأساس لبيان قيمة المعرفة . ولكن ما قيمة جوابه ؟

أما ان المعرفة عنده يمكننا أن نصفها بأنها نسبية بمعنى أنها تتوقف على التركيب الخاص للذهن الإنساني فذلك ما يصعب رفضه الآن . ولكن تلك النسبية تختلف أهمية باختلاف تصورنا الذي نكونه عن ذلك التركيب الخاص للعقل . فذلك التصور عند كانط أقرب إلى المذهب العقلي الذي رفضه هو . فهو يشترك مع العقلين في أنهم يعتبرون العقل الشيء المطلق في المعرفة أي الذي لا يتوقف على سواء وإنما يتوقف عليه كل ما عداه لما له من قوانين قبلية . لنلاحظ الآن ما ينتج من نتائج : منها أنه بذلك حرم الانسان من أية معرفة أخرى غير عقلية ، ومنذ كانط إلى اليوم هناك إلحاح متزايد على إبراز « قوة الحدس » كتنج للمعرفة الميتافيزيقية . ومنها أن مذهب كانط يؤدي



إلى نوع من اللاأدرية التي سبق أن تحدثنا عنها لأنه جعل الجوهر أو الشيء القائم في ذاته موجوداً حقاً ولكنه بمنأى عن معرفتنا لأننا لا نعرف إلا ما ركبناه من ظواهر . لذلك عمد تلاميذه اما إلى حذفه فلا يبقى إلا العقل وتصوراتهِ (عند فيخته Fichte ) أو إلى دمجهِ مع العقل في وحدة واحدة فلا يبقى ايضاً إلا العقل وتصوراتهِ ، وهذه هي التصورية أو المثالية في أقصو تطوراتها عند هيجل Hegel .

## النزعة التصورية أو المثالية من ديكرت الى هيجل

ان موقف الفلسفة الحديثة من المعرفة منذ أن ظهرت عند ديكرت: وإلى آخر القرن التاسع عشر وبعض فلسفات القرن العشرين كانت امتحانا في السير نحو مثالية أو تصورية Idealism .

وكلمة « تصورية » كما بين لالاند Lalande <sup>(١)</sup> في القاموس الفلسفي كلمة غامضة وينصح بتجنب استعمالها قدر المستطاع لأنها لا تشير إلى مذهب معين من مذاهب المعرفة بقدر ما تشير إلى اتجاه أو نزعة مشتركة بين مذاهب متعارضة فيما بينها .

هي مشتقة من كلمة Idea أي فكرة أو تصور في العقل أو حتى مثال مفارق . ويمكن تعريفها بأنها النزعة التي تجعل الأفكار أو التصورات طريقتنا إلى معرفة الأشياء ( الديكارتيون ) وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي . وأحيانا تحمل الأفكار محل الأشياء مع حذف الأشياء المادية ( بركلي ) وبهذا المعنى تقابل المادية . وأحيانا تتحد الأفكار والأشياء اتحادا لا يدع فرقا بين فكر وواقع ( هيجل ) وبهذا المعنى تقابل الواقعية . وأحيانا تقوم الأفكار.

(١) A. Lalande في Vocabulaire Philosophique ١ ص ٣٢٥ والملحق ص ٦٤ - ٦٦

مثلاً مفارقة على أنها هي الأشياء في ذاتها ( افلاطون ) وبهذا تقابل عالم الحس أو الظاهر . وتوجد غير ذلك من المعاني لكلمة التصويرية كما عند كانط . غير أن المعاني جميعا تلتقي في معنى البدء بالأفكار قبل الأشياء وبهذا المعنى العام تقابل النزعة الأخرى الغامضة التي يطلق عليها الواقعية Realism .

فديكارت عندما تحور من الأشياء والعالم ظاهرا وباطنا بالشك المنهجي بقصد الوقوف على يقين لا يتزعزع ، بدأ فلسفته من يقين « أنا أفكر اذن أنا موجود » فجعل بذلك الفكر طريقنا إلى الوجود ، كما جعل الأفكار الواضحة التمايزة طريقا لمعرفة العالم الخارجي ، وإن كان هذا الأخير قائما في انفصال عن الفكر إلا أنه طبقا لأفكارنا هو هندسة وميكانيكا وحسب . ومنذ ذلك الوقت وجد الفكر الفلسفي مشقة في الخروج عن هذه التصويرية التي بدأت بالفكر وأفكاره بدلا من الانتولوجيا التقليدية ، ولم يسه بعد ذلك إلا الإيمان في التصويرية بالسير في طريقها إلى متناه طيلة قرون ثلاثة .

وتلميذا ديكارت ، مالبرانش وليبنتز ، بدفعهما تمييز ديكارت لجوهر النفس عن جوهر البدن إلى متناه قررا أنه من المستحيل أن يؤثر أحدهما في الآخر ، واحتفظا بهذا التأثير أو الفاعلية لله سبحانه وحده . بهذا أعدا أكثر من ديكارت التربة الصالحة لنمو التصويرية حين يستقل الفكر بأفكاره ومعرفة بعيدا عن الجسم . وفي الواقع اذا لم تكن المادة أو الجسم أو العالم الخارجي يؤثر على الفكر أبدا فلماذا نستقي هذا الفرض المادي عندما نتحدث عن أفكارنا ومعرفتنا ؟ انه لا ضرورة له البتة ، وهذا ما سيؤكد به بركلي التجريبي .

وحتى لوك التجريبي انحصم العنيد لفطرية ديكارت يتفق وديكارت في أن الفكر لا يدرك مباشرة الأشياء ذاتها ، وانما يدرك فقط الانطباعات الحسية او الكيفيات الثانوية كما يسميها وهي قائمة في فكرنا وحسب لأنها هي طريقتنا الذاتية في التأثير بالأشياء ، وهو طبعا لا يشك في قيام الكيفيات الأولى في الخارج كما سبق بيانه ، ولكن حتى هذه الكيفيات انما نعرفها أيضا بواسطة

تلك الانطباعات الذاتية . ولم تغب هذه المشكلة عن لوك وهو يعبر عنها بما يأتي : « إنه من الواضح ان الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة ولكن فقط بواسطة ما لديه من أفكار عنها . ومن ثم فإن معرفتنا ليست حقيقية إلا إذا كان هناك « تطابق » بين أفكارنا والأشياء ... والفكر الذي لا يدرك إلا أفكاره كيف يعرف إنها مطابقة للأشياء ؟ » <sup>(١)</sup> وهو يجيب عن ذلك مستندا إلى مبدأ العلية فيقول ان الأفكار البسيطة أي الانطباعات الحسية ليست صادرة عنا فلا بد ان هناك علما خارجيا أثارها فينا .

لكن هذا الجواب ليس الجواب الوحيد الممكن في نطاق المذهب التجريبي نفسه ، فان الاسقف بركلي Berkeley تلميذ لوك كان أكثر وعيا بالتصورية الكامنة في المذهب التجريبي وعبر عنها تماما .

كتب بركلي محاوره <sup>(٢)</sup> تدور بين اثنين أولهما اسمه هيلاس Hylas (من هيوبي باليونانية ) أي المادة والآخر فيلونوس Philonous أي محب العقل او الروح وهو بركلي نفسه ، وأراد أن يقضي على وجود المادة لأنها عنده هي سبب الإلحاد ، وأن يثبت الروح وفي ذلك تأييد للدين .

بدأ فلسفته من حيث انتهى الديكارتيون ولوك : هم انتهوا إلى أن الموضوعات المباشرة للفكر هي أفكاره واحساساته دون الأشياء ، وعن طريقها يدرك الفكر الأشياء الخارجية . فاستنتج بركلي النتيجة الطبيعية لهذا الموقف وهي انه اذا كان الأمر كذلك ، أي اذا كان الفكر لا يدرك مباشرة غير أفكاره واحساساته التي هي ذاتية له وقائمة فيه فلماذا نستبقى عالم المادة ؟ ألا يجب اسقاط المادة نهائيا من الوجود ونقول ان وجودها البادي لنا ليس إلا مدركات وأفكارا لدينا فحسب ؟ لننظر في سبب من أهم أسباب اعتقادنا

---

(١) J. Locke في ترجمته الفرنسية Essais philosophiques sur l'entendement humain

ص ١٦٢

(٢) Dialogue between Hylas et Philonous : Berkeley

بوجود المادة خارجا عنا وهو مقاومتها لنا ( Resistance ) . ان هذه المقاومة هي مجرد إدراك يقوم فينا ويخصنا كمدركين ، هو قائم في حواسنا وعضلاتنا لا خارجا عنها ومن ثم لا توجد مادة خارجا عنا تقاومنا . وهكذا الشأن في بقية الكيفيات المحسنة بوجود المادة خارجا فكلها ادراكاتنا وأفكارنا القائمة فينا وحسب لا في شيء آخر . ومن ثم يأتي تعريفه للوجود بقوله « أن يوجد الشيء معناه انه مدرك فقط » . فالمادة هي « ادراك » للمادة لا أكثر .

يقول بركلي <sup>(١)</sup> : « كل هذه الأجسام التي تؤلف النظام المحكم لعالمنا لا توجد خارج الفكر : إن وجودها هو في ادراكها أو معرفتها ، ومن ثم فهي عندما لا أدركها فعلا عندي <sup>(٢)</sup> او عندما لا توجد في فكري او في فكر مخلوق آخر ، يجب ألا يكون لها أي وجود » .

ان بركلي وصف مذهبه التصوري باسم اللامادية *Immaterialism* بالنظر إلى حذفه المادة ، لكن كانط وصفه بالتصورية الذاتية *Subjective Idealism* أي التصورية التي تجعل المدركات ذاتية لكل فرد على حدة فلا يستطيع أن يخرج منها إلى « حقيقة موضوعية » .

ولقد ميز كانط تصورية النقدية عن تصورية بركلي والتجريبيين جملة بأنها تصورية تضمن « الموضوعية » *Objectivity* في المعرفة العلمية بحيث لا تكون قوانين العلم مدركات ذاتية للفرد كما يبدو من موقف التجريبيين وإنما هي كلية وضرورية بالنسبة للجميع لأنها من صنع عقل واحد له قوانينه القبلية الثابتة لدى الجميع . فالموضوعية التي هي ثمرة الكلية والضرورة آتية عنده من أن العقل يصوغ معرفته العلمية وفقا لقوانينه القبلية . ولقد سمى كانط تصوريته النقدية هذه التصورية الفوقانية *Transcendental Idealism*

(١) Berkeley الترجمة الفرنسية *Principes de la Connaissance Humaine* ص ٢٥

(٢) مثلا عندما لا أنظر إليها أو عندما أنام .

لأنها ليست تصورية أفكار ( كما عند الديكارتين ) أو تصورية مدركات حسية ( كما عند التجريبيين ) وإنما تصورية خاصة بالشروط الصورية البحتة ، القبلية في العقل — أي قوانينه المنطقية — للموضوعية العلمية أو المعرفة بالظواهر . وهذه الشروط الصورية هي فوقانية من حيث أنها فوق مستوى التجربة الحسية وليست مستمدة منها وإنما هي مفروضة عليها لتنظيمها في ظواهر . ولقد تضمنت هذه التصورية الفوقانية ضرورة وجود ذات فوقانية *moi transcendantal* أو خالصة *pure* لامكان قيام المعرفة الموضوعية وهي وإن لم نشعر بها كالذات الفردية السيكلوجية إلا أنها مناط الوحدة في معرفتنا بأي موضوع حتى ولو كانت أجزاؤه متتابعة، فهي الضمان اذن للكلية والضرورة في أحكام المعرفة ، ومن ثم فهي توكيد لما هو منطقي صرف في مقابل الذات السيكلوجية ، واستبعاد لكل احتمال للشك في المعرفة الموضوعية . ولكن بقيت بعد ذلك الصلة بين ما هو منطقي وما هو سيكلوجي ، بين الذات الفوقانية والذات الفردية العارفة ، صلة غير واضحة .

إن التصورية الفوقانية عند كانط بما قبلته من وجود « شيء في ذاته » لا وظيفة له أو دور في المعرفة من جهة . ثم بما قررته من وجود ذات فوقانية من جهة أخرى ، أدت إلى التصورية المطلقة *Absolute Idealism* عند خلفائه . فالتصورية المطلقة ليست في صميمها إلا استنتاج النتائج التي تضمنتها فلسفة كانط : فلما أن يهدف الشيء في ذاته وتبقى فقط الذات غير الإنسانية وغير الفردية كما عند فيخته *Fichte* ، ولما أن تزول القواصل بين الشيء في ذاته وبين الذات الفوقانية ، بين العالم والفكر ، فيتحد الجميع في « كل » واحد أو « روح » أو فكرة مطلقة كما عند هيجل *Hegel* . وترتب على هذا أن المعرفة عند هذا الأخير لم تعد خاصة من خواص الإنسان المشخص ، بل خاصة إلهية وسمة لعقل كلي أو روح عالمية ، فهذه هي

## الذات العارفة لا الإنسان (١) .

وهذا « الكل » ليس كمالاً محضاً كالألوهة الديكارتية اذ لو كان الأمر كذلك لكان أشبه بالسكون البارمينيدي من بالحركة ، وانما هو « كل » يستكمل ذاته دائماً ، هو في حركة يسير نحو الكمال . ولقد تخيل هيجل تاريخ الكون كأحداث متتابعة نما وتقدم بواسطتها ذلك المبدأ الأول الذي لم يكن في البداية واعياً بذاته حتى أصبح واعياً كل الوعي بما في قدرته من ثراء عظيم ، فظهر الانسان وتكوين المجتمعات وتاريخ الشعوب والأديان والفلسفات والفنون الخ .. كل ذلك مراحل متتابعة من نماء الكل أو الروح في الوعي بذاته ، وما تتابع الأجيال إلا وسائط عابرة يسير الكل او الروح من خلالها نحو السيطرة على كل امكاناته . وللروح في نموها وتقدمها نحو كمالها منطق تسير بمقتضاه هو منطق الجدل الثلاثي المحدود ( القضية ونقيضها وما يؤلف بين النقيضين ) وقد سبقت الاشارة اليه . ومغزى هذا الموقف الهيجلي من زاوية التصورية

---

(١) فيما يلي تعليق طيب لنقولاً برديايف الوجودي على التصورية الألمانية يوضح ما قلناه : « كانط والتصوريون من بعده يقولون إن الإنسان ليس هو العارف لأنه لو كان كذلك لكانت المعرفة نسبية ، وأن العالم ليس هو المعروف لأنه لو كان كذلك لتردنا في واقعية ساذجة . إن نظريات المعرفة التي ترجع إلى كانط تحمل محل مسألة الإنسان وقدرته على معرفة الحقيقة ، مسألة الوجدان الفوقاني « أو الذات الاستمولوجية ، أو روح العالم ، أو العقل الإلهي .... إنني ككائن شخصي حي يصارع في سبيل المعرفة لا أبدي أي شعور بالمرء في القول بأن هناك وحدة وجدانية فوقانية ( = الذات الفوقانية ) لها صورها القبلية ، وبأنه في منطقة ما فوق الإنسان هذه قد هزم كل من الشك والنسبية هزيمة أزلية ، لكن ما هو هام عندي هو أن هزما في مستوى الإنسان المشخص ... هذا سؤال لم يجب عليه كانط ولا هيجل ... وعند هيجل ليس الإنسان هو العارف إنما عقل العالم أو روحه أي الألوهة ذاتها . حقاً أنه يقول إن الوصي بالذات والمعرفة عند الآله تتم من خلال الإنسان : ولكن أية راحة لي في ذلك ؟ إن النظرية القائلة بأن الألوهة تعرف ذاتها من خلال الإنسان وأن روح العالم تبلغ غاية نموها في الفلسفة قد ترضي كبرياء الإنسان ولكنها لا تترك له استقلالاً . » ( Destiny : N. Berdyaev of Man ترجمة Natalie Duddington ص ١٠ )

التي تتبعها الآن هو أن هيجل طبع طابعا إلهيا على كل ما كان ويكون وسيكون في تاريخ العالم ، ولم يعد شيء ولا حادث تاريخي ولا مظهر من الطبيعة ولا مذهب سياسي ولا ديني ولا فلسفة يمكن أن يحتمل « الخطأ » ، فكل شيء ، كان أو يكون ، جزء ضروري من خطة النماء والتقدم التي كان يجب أن يجتازها الكل : « فكل واقعي معقول وكل معقول واقعي » على حد قوله ولا يوجد « صواب أو خطأ » وإنما واقع عظيم الراء يكشف عن ذاته ويظهرها عبر العصور لذاته بواسطة ظواهر الطبيعة وأفكار البشر .

\*\*\*

إن هذه التصورية المطلقة ، وهذا الكل الذي لا يجد فيه الفرد الواقعي العائش فعلا مكانا ولا دوراً هو ما قرر عند الفلاسفة من بعده الخروج عنه للملافة الواقع والتجربة من جديد ، وكانت ردود الفعل على التصورية المطلقة هذه متعددة ويمكن أن يندرج معظمها تحت كلمة « الواقعية » Realism أو « التجريبية المعاصرة » ، وإن كانت هناك تيارات فلسفية معاصرة تحاول تجديد التصورية ذاتها ، وتيارات أخرى تلكأت في الفلسفة باتخاذها طرقا مشتقة من المنطق الرياضي المعاصر نقدا للفلسفة برمتها فلم تظفر من الفلسفة إلا كما يظفر بالقشر الكثير آكل القشريات البحرية .

لقد انفتحت منذ منتصف القرن الماضي إلى الآن على الأقل أربع طرق مختلفة يدعي كل واحد منها انه « تجريبي » ومتمسك « بالواقع » ، ولكن على نحو جديد ومخالفت للتجريبية التقليدية عند لوك وهيوم .

أولها لا يرى أن التجربة Experience هي التي تكون المعاني في الذهن كما عند لوك وهيوم بحيث تكون « الحقيقة » هي مجرد مطابقة المعنى الذهني للواقع الخارجي كما تطابق الصورة ما هي صورة له . ففظرية « الحقيقة نسخة » هذه التي عاشت من السقراطيين إلى التجريبيين قضى عليها كانط تماما عندما بين أن الحقيقة من انشاء الانسان . ولكن « التجربة » كما يراها



هذا الطريق هي « عمل » Action لاحق لتكوين المعاني لا سابق عليه ، عمل يكشف عن مدى صلاحية المعنى وارضائه لنا ومنفعته . بعبارة أوضح التجربة لا تنشئ المعنى في الذهن وإنما هي العمل الذي نأتيه لكي نبين ما إذا كان المعنى القائم فعلاً في الذهن هو حقيقي أم غير حقيقي . فهذا العمل اللاحق لوجود المعنى هو في الوقت عينه ميزان للحقيقة التي ننسبها إلى ذلك المعنى . لهذا نظر أصحاب هذا الطريق إلى الفكر أو العقل لا كشئ مطلق يفرض قوانينه على المعرفة كما عند كانط وإنما كمضو أو آلة عملية في يد الحياة العضوية مثل غيره من الأعضاء ، ولكن مهمته أو وظيفته هي اختراع « المعاني » للدفاع عن الكائن العضوي ، ثم يخفض اختراعاته للتجربة ( أي للعمل ) التي تثبت صلاحية الاختراع أو عدم صلاحيته ، أعني حقيقته أو بطلانه . وهذا هو طريق « المذاهب العملية » على اختلاف أسماؤها الكثيرة .

أما الطريق الآخر فهو اذْ يُقر هذا المعنى للتجربة بالنسبة للمعاني العقلية والمعارف العلمية يذهب إلى أبعد من سابقه حين يبين ان التجربة بهذا المعنى المحدد « العمل » لا تؤدي إلى الحقائق الميتافيزيقية وأن الاختصار عليها وحدها فيه إهدار للميتافيزيقيا . ولذلك يتعمق فكرة « التجربة » وفكرة « الواقع » الذي نجربه وتنصب عليه التجربة بحيث يتضح ان هناك واقعا آخر يخص الميتافيزيقيا وحدها وإن هذا الواقع إنما نجربه تجربة وجدانية لا حسية ، يسميها التجربة الحدسية أو « الحدس » وحسب Intuition وهذا هو مذهب هنري برجسون الذي ذاع في مطلع هذا القرن .

هناك طريق ثالث هو المذهب الفينومولوجي الذي جاء به أدموند هوسيرل Husserl ، والذي له تأثير واضح على الوجوديين . وهذا المذهب رد فعل — لا على هيجل — وإنما على الفلسفات الوضعية التي سمت نفسها تجريبية وبرجماتية ، فأقامت الحقيقة على تجربة حسية ظنا منها بأن هذا هو الواقع الموضوعي . إن هؤلاء الوضعيين من وجهة نظر هوسيرل يتركبون خطأ جسيما يجب التخلص منه إذا كان علينا أن نصل الى الواقع الموضوعي ،

وعلى نحو أدق انهم يخلطون بين الرؤية بصفة عامة le voir en général وبين الرؤية الحسية le voir sensible او التجربة الحسية . انهم لا يفهمون كيف ان كل موضوع حسي وفردى له ماهية essence ، فان الفردي من حيث هو واقعي هو عرضي ويوجد في باطن هذا العرضي « ماهية » أو كما يقول كذلك « صورة » eidos وهي التي يجب الوصول اليها بمنهج يحذف ما يتغير لكي نرى رؤية مباشرة أو حدسية ما لا يتغير أي الصورة ، الماهية ، الحقيقة الموضوعية . واذن فنحن هنا أمام مذهب يعتبر نفسه مذهباً « واقعياً » ، ويرى ان هبنا الواقع ليس التجربة الحسية او العنل الناجح انما هو مالا يتغير ، هو الصورة او الماهية ، وتعود هكذا فكرة الماهية إلى الواقع من جديد ، ونحن نصل اليها بمنهج فنومولوجي لكي نراها في رؤية حدسية .

أما الطريق الرابع فهو مذهب الوجوديين الذي ظهر كرد فعل مباشر على هيكل عند تلميذه كير كجارد Kierkegaard . منذ منتصف القرن الماضي والذي انتعش اليوم عند مفكرين كثيرين ، فهو الطريق الذي يستند أيضا إلى التجربة الوجدانية أو الحدس ولكنه يختلف عن بركسون في أن الواقع الذي تنصب عليه تلك التجربة هو واقع الانسان العائش ، هو « وجوده » بكل ما فيه من خصوصية وفردية ومساوية .

هناك طريق خامس للمذاهب متقاربة في الهدف الذي تهدف اليه وهو استبعاد الميتافيزيقا من مجال الفلسفة ومعها أيضا قضايا الأخلاق والجمال ، وقصر الفلسفة على تحليل قضايا العلوم وتنسيقها في علم موحد أو على توضيح قضايا المعرفة بردها آخر الأمر إلى التجربة ، كما تنفق تلك المذاهب أيضا في المنهج الذي تتخذه سواء في منهج استبعاد الميتافيزيقا والأخلاق والجمال أو في اقامة فلسفة بديلة وهو المنهج المستند إلى ما أسموه « مبدأ التحقق » Principle of verification وهذه المذاهب سمت نفسها الوضعية المنطقية Logical Positivism وفلسفة التحليل Philosophy of Analysis كما تصنف عند بعض المؤلفين مثل بوشنسكي تحت اسم « الواقعية الجديدة » Néo-réalisme .

هي مذاهب في المعرفة من حيث أنها ترفض الاقرار بالمعرفة الميتافيزيقية والحماية والجمالية ، وكذلك تدخل في نطاق نظرية المعرفة من حيث هي منكرة لبعض المعرفة ، ولكننا سنفرد لها فضلاً خاصاً تحت عنوان « اللا فلسفة والميتافيزيقا » من حيث هي فلسفات ترفض الميتافيزيقا أساساً ولكنها في الواقع هي قضاء على الفلسفة برمتها . هي لا فلسفة ولذلك نتناولها تحت هذا العنوان المميز .

هناك طريق سادس لعلم الاجتماع المعاصر عند دور كيم وليفي برويل كرد فعل لا على التصورية وإنما على الفلسفة برمتها أيضاً ، وهو في ذلك استمرار للفلسفة الوضعية Positivism التي جاء بها أوجست كونت والتي نعتبرها من اللا فلسفة وستتناولها مع غيرها من المذاهب اللا فلسفية في الفصل القادم .

أما علم الاجتماع فهو العلم الذي يدعى منهج العلوم الطبيعية والبيولوجية والطبية في الملاحظة والاختبار ومحاولة استنباط القوانين . والذي يرى أن « الواقع » الذي يدرسه هذا المنهج هو « المجتمع » لا الفرد العائش حقيقة ، بحيث يبدو عنده الفرد شيئاً مجرداً ولا وجود له ، وكأنما عاد علم الاجتماع بهذا إلى ذلك « الكل » الهيجلي الذي لا مكان للفرد فيه وإن كان كلا مختلفاً هو « المجتمع » ولذلك ابتعدت نتائج علم الاجتماع عن التيارات الفلسفية المعاصرة . كما انتهت حدة توتره ضد الفلسفة ، ذلك التوتر الذي أضرم ناره بعض علماء الاجتماع في مرحلة استقلال علمهم عنها في مطلع هذا القرن<sup>(١)</sup> ولم يعد يظهر اليوم إلا على سبيل استمرار في تطاول اللسان عند بعض الأدعياء لا على صعيد البحث إذ لم يعد هناك اشتراك ممكن بينهما في الموضوع أو المنهج أو الأهداف حتى ينشب عداة<sup>(٢)</sup> . ونظرية المعرفة التي دعا إليها

---

(١) اعترفت جامعة باريس لأول مرة بتعليم علم الاجتماع بها في معهد الفلسفة وأنشأت له ولعلم الأخلاق كرسيًا مشتركاً سنة ١٩٠٤ وكان دور كيم أول من شغل هذا الكرسي كاستاذ للفلسفة . ثم خلفه فيه ليفي برويل وخلفاؤهما إلى اليوم .

(٢) مع ذلك عاد علم الاجتماعي الفرنسي في آخر مراحل اليوم إلى الاقتراب من الفلسفة مرة أخرى عند الفنونولوجيين الاجتماعيين .

علم الاجتماع عند دوركيم Durkheim وليفي برويل Lévy Bruhl خلاصتها ان مقولات العقل كالعلية والمكان والزمان والعدد أصلها المجتمع وتلقاها الفرد عنه ، والقيم الخلقية وما يصحبها من تحريمات taboo وحتى الافكار الميتافيزيقية كالنفس والله ترجع كلها إلى فكرة المانا mana البدائية ، وبالحملة انتقل العقل إلى المجتمع وأصبح « العقل الجمعي » هو مصدر كل شيء بالنسبة للأفراد ، وجرد هؤلاء من كل امتياز الكائن العائش حقا . ولم يعد علم الاجتماع يفهم هذا الانسان الواقعي وابتعد عنه كثيرا إلى ذلك « الكل الاجتماعي » .

وهلينا الآن أن نستعرض الاتجاهات الأربعة الأولى باعتبارها تعبيرات مختلفة عن الواقعية Realism في الفلسفة المعاصرة التي تصدت بقوة للتصورية .  
فهذه الواقعية تجلت أولا في المذاهب العملية .

## المذاهب العملية

المذاهب العملية مذاهب متقاربة لكل اسمها الخاص بها ولكن اسمها الجامع هو الذي عرف به مذهب الفيلسوف الأمريكي ولیم جیمس W. James وهو Pragmatism المشتق من اليونانية Pragma أي العمل .

وأقدم المذاهب العملية هو المذهب الذي عرف عن أرنست ماخ<sup>(١)</sup> Ernst Mach النمساوي ( القرن الماضي ) الذي سمي بالنظرية الحيوية Théorie Biologique وهو مذهب ينادي بأن المعرفة إنما هي تكيف ذهني للكائن الحي بالوسط الذي يعيش فيه ، وتفسر فيه القوى العارفة كوظيفة من الوظائف البيولوجية التي تنشأ عند الكائن العضوي لتجعله يتكيف بنجاح ببيئته . وأرنست ماخ يؤكد ان الحياة النفسية كلها إنما أصل نشأتها حاجات الحياة العضوية ، فالحواس مثلاً هي آلات عمل وظيفتها حفظ الكائن الحي من كل ما يؤذيه . وهو لا يقبل غير الحواس كوسيلة للمعرفة ولذلك فلا مجال عنده للمعرفة الميتافيزيقية التي تريد أن تصل إلى ما يتجاوز الحواس . فكل ما

---

(١) Ernst Mach في La Connaissance et l'Erreur وهو ترجمة فرنسية ملخصة لكتاب المؤلف نفسه .

يمكن معرفته اذن في هذا المذهب هو المدركات الحسية وعلاقتها . والعلاقات التي تقوم بين الاحساسات هي أساس القوانين العلمية ، والقانون العلمي في نظره ليس إلا اختصاراً لعدد كبير من تلك العلاقات الحسية في علاقة واحدة كلية بسيطة . ومثل هذا « الاقتصاد » في الفهم أو التفكير هو أهم تكيف للكائن الحي بالوسط الذي يعيش فيه من حيث المعرفة لأنه يجعله يدرك في علاقة واحدة ما يدركه الحس في علاقات كثيرة متباينة .

ثم ظهر المذهب العملي بعد ذلك في بلاد مختلفة ، فظهر عند شيلر Schiller في إنجلترا باسم المذهب الإنساني Humanism الذي يرجعه شيلر في أصوله إلى بروتاغوراس السفسطائي القائل بأن الإنسان معيار كل شيء ، وظهر بقوة في أمريكا تحت أسماء أخرى مثل Pragmatism عند شارل ساندرس بيرس Peirce و Pragmatism عند ولیم جیمس ، وأسماء أخرى مثل Instrumentalism أي الادائية ، وفي فرنسا باسم Conventionism عند هنري بوانكاريه .

والبواعث التي نشأ عنها هذا المذهب في أمريكا بواعت دينية فقد كان أوائل المؤلفين يبحثون عن تعريف الحقيقة الدينية أعني عن الأساس الفلسفي الذي يبنى عليه التصديق أو عدم التصديق بما تقوله الأديان ، وهذا ما أدى بهم إلى نظرة عملية في تصور الحقيقة بصفة عامة أي إلى إيجاد معيار نميز به الحقيقة عن الباطل . وقد توصلوا إلى هذا المعيار العملي تحت تأثير فلسفة كانط كما يقولون ، فإن بيرس (١) (١٨٣٩ - ١٩١٤) يذكر أنه تأثر بنظرية كانط التي تجعل العمل أو الأخلاق فوق النظر أو المعرفة ، فتكونت لديه كما يقول منذ عام ١٨٧٨ أصول رأيه في ان المعاني أو الحقائق الميتافيزيقية التي قضى كانط باستحالة معرفتها بالعقل النظري يمكن أن تُحل مسألة إمكانها كمعرفة

---

(١) Ch. S. Peirce في مقال مشهور عنوانه : كيف نجعل افكارنا واضحة .

إذا واجهناها على أساس اثر نتائجها العملية في حياتنا لا على أساس مطابقتها  
لأشياء موجودة خارجا عنا .

فإنقاذ الحقائق الميتافيزيقية يتطلب عند بيرس العدول عن النظرية التقاليدية  
القائلة بمطابقة المعاني للدلولات خارجية ، والأخذ بوجهة نظر جديدة مؤداها  
ان كل معنى من المعاني في الذهن انما يوزن بميزان ما يترتب عليه من نتائج  
عملية وحسب ، فاذا كانت له نتائج عملية مؤدية إلى فروق في سلوكنا  
وحياتنا فان مجموع تلك النتائج هو ما يكون المضمون الموضوعي لذلك المعنى ،  
أي مدلوله الخارجي عندنا . وهذا المدلول الجديد ليس وجوداً أو شيئاً وانما  
هو مجموعة تلك الآثار العملية التي تقودنا إلى المعنى وتوضحه في ذهننا . لذلك  
وصف بيرس مذهبه بأنه نظرية في توضيح وتعريف المعاني « الميتافيزيقية » .  
لفهم بيرس نقول ان معنى الله مثلاً لا نستطيع أن نتحقق منه بالرجوع إلى  
وجود خارجي ما ، فهذا غير ممكن ، وانما فقط بالنظر إلى النتائج المختلفة  
لسلوكنا المبني على الاعتقاد بالألوهة وما تحدثه من فروق في حياتنا مما لا  
يتيسر مثله للملحد . فمجموع نتائج هذا السلوك المؤمن هو الذي يوضح  
ويعرّف في ذهننا معنى الألوهة .

إذا وضعنا الآن نصب أعيننا أثر علوم الحياة في نشأة المذهب العملي  
كما عند ارنست ماخ ، وأثر البواعث الدينية وأثر فلسفة كانط العملية كما  
عند بيرس ، وأضافنا إلى ذلك أثر تقدم علم النفس الحديث الذي أسهم فيه  
وليم جيمس نفسه بتصويب واخر ، نستطيع أن نفهم « العوامل المختلفة »  
التي أدت إلى المذهب العملي عند هذا الأخير بالذات .

ان هذا المذهب يقترن دائماً في الاذهان باسم أكبر دعائه في أمريكا  
وهو وليم جيمس ( ١٨٤٣ - ١٩١٠ ) أحد مؤسسي علم النفس الحديث . وقد  
خلص وليم جيمس من دراساته السيكولوجية التي ضمنها كتابه الكبير « أصول

علم النفس «<sup>(١)</sup> إلى أن الحياة النفسية كلها ومنها الحياة العقلية أو المعرفة إنما غايتها الأولى ووظيفتها الوحيدة بالنسبة إلى الإنسان هي المحافظة والدفاع عن الفرد ، أي آلة عملية في يد الحياة كغيرها من الأعضاء . فالفكر أو المعرفة إذن خاضعة للعمل أو السلوك الذي يؤدي إلى المحافظة والدفاع عن حياة الفرد . ويجب دراسة الفكر أو المعرفة من هذه الزاوية . وكل محاولة لفصل الفكر عن العمل كما فعلت الفاسفات السابقة . ودراسته مستقلا عن العمل إنما هي دراسة باطلة .

وربط الفكر بالعمل يتضمن انقلابا في النظر إلى المعرفة : فبدلا من النظر في الأصول والمنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى كما كانت تفعل الفاسفات دائما ، فإن الفلسفة العلمية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية فحسب فأصبح معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عمليا : فهو يقول « الفكرة صادقة إذا كانت تعمل Works » ويقول « الفكرة صادقة إذا كانت لها نتائج عملية تفردنا إلى الموضوع المقصود بها ادراكه » ويقول « القضية صادقة إذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا Satisfaction ... بما في ذلك ارضاء الدوق »<sup>(٢)</sup> ويقول الحقيقة خاصة لما يقبل « التحقق العملي » Verification . وأحيانا يستعمل بدلا من التحقق العملي كلمة Cash ومعناها الحرفي هو دفع القيمة النقدية وهذا ما جعل مفسريه يقولون ان الحقيقة عند وليم جيمس هي الفكرة التي تنفع أو تفيد عمليا . وكل هذه العبارات تلتقي في فكرة النجاح العملي كتعريف للحقيقة . ووليم جيمس يعتبر مذهبه هذا منهجا أكثر منه مذهبا ويُقَرَّب بين منهجه هذا ومنهج العلوم التجريبية حيث ان فرضا من الفروض لا يصبح حقيقة علمية الا بالعمل اللاحق للفرض من حيث تحقيقه Verification في التجربة التي تؤيده وهذا هو معنى أن الحقيقة خاصة لما يقبل التحقق العملي .

(١) Principles of Psychology : W. James

(٢) W. James في Le Pragmatisme الترجمة الفرنسية من ١٩٩ ، ٢٠٣



ولكي نفهم مغزى الانقلاب الذي أدخله المذهب العملي في فكرة الحقيقة يمكن أن نقارن بينه وبين المذهب العقلي من هذه الجهة : فالفكرة في المذهب العقلي إنما يقال أنها حقيقة إذا صدرت عن واقع سواء أكان هذا الواقع هو المثال الأفلاطوني أو الأشياء الخارجية كما عند أرسطو . فعلمة الحقيقة المطابقة لشيء ما خارج الفكر . وهذه المطابقة هي التي تجعل الحقيقة واحدة لا تتعدد ولا تقبل النمو والتطور . فهي إذن حقيقة استاتيكية . أما في المذهب العملي فالفكرة لا توصف بصفة الحقيقة لأن الفكرة تطابق الواقع وإنما لكونها تنجح عمليا وترضيها أو تؤدي نفعاً ، أي بالنظر إلى وظيفتها أو نتيجتها التي تؤديها بالنسبة لنا . ومن ثم لا تكون « الحقيقة » صفة ملازمة للفكرة أو القضية الحقيقية كما يظن عادة وإنما هي « حادث » event يعرض للفكرة أو القضية فيكسيها تلك الصفة بناء على العمل الذي نحققه ، أو على حد قول بركسون في مقدمته للترجمة الفرنسية لكتاب وليم جيمس المسمى « المذهب العملي » حين يلخص هذا المذهب فيقول « الحقيقة اختراع Invention وليست اكتشافاً découverte » .

ونحن لا نستطيع في استعراض المذاهب العملية أن نخفل المذهب الاصطلاحي أو الاتفاقية Conventionisme في فرنسا عند هنري بوانكاريه Poincaré إمام الرياضة في مطلع هذا القرن والذي أسهم في التفكير الفلسفي المتصل بفلسفة العلوم ومن ثم أهمية موقفه . لقد خلص من دراساته لأصول الرياضيات ومبادئها <sup>(١)</sup> بنظرية في المعرفة العلمية وخاصة الرياضة بقول فيها إن الأصول والمبادئ التي تقوم عليها الهندسة والميكانيكا هي مجرد اصطلاح « أو « اتفاق » ( Convention ) تواضع الرياضيون عليه ، ونحن نضفي على هذا الاصطلاح أو الاتفاق صفة « الحقيقة » لا لأنه يطابق الواقع ويعبر عنه بل لأنه « أكثر ملاءمة أو مناسبة » plus commode من غيره . وبذلك

(١) H. Poincaré في كتب عديدة منها De l'hypothèse dans les sciences, Dernières Pensées Science et Méthode,

أخذ فكرة الحقيقة عنده معنى الملاءمة أو المناسبة ، فلا وجه اذن للتساؤل عما اذا كانت الهندسة الاقليدية القائلة بأن المستقيم أقرب بعد بين نقطتين أو أن مجموع زوايا المثلث قائمتان ، أكثر حقيقة وصدقا من هندسات لا اقليدية تقول ان القوس أقرب بعد بين نقطتين وان زوايا المثلث أكثر أو أقل من قائمتين ، وانما هي ( أي الاقليدية ) فقط أكثر ملاءمة ومناسبة لنا . نخذ أيضا القضية : الأرض تدور حول الشمس . فهي قضية لا معنى لها في ذاتها لأنه لا توجد تجربة واحدة تسمح بالتحقق منها ( كتب هذا قبل عصر السفر إلى الفضاء ورؤية كوكب الأرض يدور ) وانما معناها فقط هو انه من الملائم أن نفرض دوران الأرض حول الشمس لأن في ذلك ما يعيننا على تفسير أمور كثيرة لا يتأتى تفسيرها بالفرض العكسي القائل بدوران الشمس حول الأرض .

ونلاحظ أننا إذا أخذنا تلك العبارات مأخذاً حرفياً فسيصبح مذهب بوانكاريه مطابقاً للمذهب ولیم جیمس . إلا ان بوانكاريه يحدد معنى الملاءمة فيقول : أولا هي « البساطة » . ففي قولك الأرض تدور حول الشمس بساطة في التفسير العلمي تسمح برد ظواهر كثيرة متفرقة إلى وحدة فكرية لا تسمح بها القضية المضادة القائلة بدوران الشمس حول الأرض . ثانيا الملاءمة هي « المطابقة » لبعض تجاربنا التي نتوقف على تكويننا الجسمي والعقلي ، فوصفنا للهندسة الإقليدية بالحقيقة أو الملاءمة انما معناه انها تطابق تجاربنا نحن عن الأجسام الطبيعية بحيث لو كانت هناك كائنات عاقلة غيرنا ذوات بعدين فقط لاختلفت تجاربها تبعاً لتكوينها ولما وجدت سبيلا إلى اعتبار الهندسة الإقليدية أنسب الهندسات . ومن ثم يبدو في آخر الأمر أن موقف بوانكاريه من هذه الزاوية أقرب إلى المذهب البيولوجي عند ارنست ماخ منه إلى موقف ولیم جیمس .

والخلاصة ان أصول العلوم الرياضية ( مثل البديهيات والمسلحات في

المهندسة ) هي مجرد اصطلاح او اتفاق تواضع عليه العلماء لما يمتاز به من ملاءمة وهذا هو كل ما ننسبه اليها من معاني الحقيقة .

هناك أيضا تيار عملي في انجلترا عند شيلر Schiller في كتابه « دراسات في المذهب الإنساني » <sup>(١)</sup> . وإذا كان بروتاغوراس ( وهو الذي اعتبره شيلر الأب الأول للمذهب العملي ) كإنسان هو معيار الحق والباطل ، وإذا كان ما ينفع الإنسان هو كل ما يهم ، فإن المذهب العملي يمكن أن يوصف بأنه مذهب إنساني Humanism . والاسم هنا هو الشيء الجديد الوحيد ، فتحت هذا الاسم الجديد يعرض شيلر نفس الموقف الوظيفي والأدائي للحقيقة ، ونفس التوحيد بين الحقيقة والبطان وبين الملائم وغير الملائم . وخلال مجرى الكتاب كله نقد للتصورية الميجلية من هذه الزاوية العملية .

وإذا أردنا الآن أن نناقش هذه النزعات العملية جملة نعرف أن لها فضلا في إبراز الأصول البيولوجية للفكر الإنساني وفي بيان أن المعرفة تنمو وتتطور متصلة بالحياة العملية ولو في أغلب الأحيان . وبذلك أضافت المذاهب العملية قضية جديدة إلى الفكر الفلسفي وهي أنه لم يعد هناك موطن لحقيقة استاتيكية كما تصورها من قبلهم ومن ثم فلا مطابقة تامة بين الفكر وموضوعه الخارجي .

ولكنها مذاهب تثير الاعتراض من أكثر من جهة : فنحن لو سلمنا بأن الفكر او المعرفة وظيفة من وظائف الحياة البيولوجية بقصد العمل في أوسع معانيه فإنه لا ينتج عن هذا أن المعرفة تظل في نموها المطرد متصلة دائما بالعمل والمنفعة . فمن الثابت في تاريخ العلوم أن الكثير من اكتشافاتها لا تجد ولو في البداية تطبيقا أو نفعاً كما أن العلوم تنمو وتتطور لذاتها ومن داخلها ومستقلة عن فائدتها في الصناعة والحياة . وأفكار مثل النجاح والعمل والنتائج والتحقق

Studies in Humanism : F.C.S. Schiller (١)

والملازمة تتجاهل أهمية الاكتشاف العلمي ونمو العلوم المتحررين من كل فائدة تطبيقية فيها مصلحة للإنسان . وإذا كان الفكر العلمي المتحرر « ينجح » بعد هذا أو يكون « أكثر ملاءمة » فما ذلك إلا لأنه حقيقي أولا ولأن الأفكار غير العلمية لا تمتاز بهذه الميزة أي الحقيقة . ومن ثم يبدو لنا ضرورة قلب الانقلاب المعلي : فبدلا من القول بأن فكرة ما هي حقيقية لأنها تعمل أو تنجح أو ملائمة ، يجب القول ان الفكرة تعمل او تنجح أو تلائم لأنها حقيقية أولا . هذا فصل الخطاب .

## المذهب الحدسي (برجسون)

ان النزعة الواقعية عند هنري برجسون Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤٠) أشهر فلاسفة مطلع هذا القرن أكثر وضوحاً من نزعة معاصريه العمليين : فقد لقبت التجربة عنده معنى أكثر صلداً وعمقا ، كما أنه فاضل بمنهجه التجريبي هذا « العقل » ، لا كنيح للنزعات التصورية ، وإنما كنيح لمعرفة الحقيقة أو « الواقع » *le réel* . هذا الواقع الذي تمسك به واران أن ينفذ اليه تجريبيا - خاصة في ألمع كتبه المسمى « التطور الخلاق » (١٩٠٧) <sup>(١)</sup> - بواسطة قوة غير العقل هي من قبيل التجربة الوجدانية سماها « الحدس » ( *Intuition* ) . لهذا يوصف ملهه بأنه المذهب المناهض للعقل أو اللاعقلي *Anti-intellectualisme* أو المذهب الحدسي *Intuitionisme* .

ما هو هذا الواقع عند برجسون ؟ لقد فلسف برجسون في عصر نهضة العلوم البيولوجية ونظريات تطور الأحياء ، عصر كتابي : « أصل الأنواع » لداروين <sup>(٢)</sup> و « ذكريات حشرية » لهنري فابر <sup>(٣)</sup> ( مؤسس علم الحشرات

Evolution Créatrice : H. Bergson (١)

The Origin of Species : Darwin (٢)

Souvenirs Entomologiques : H. Fabre (٣)

Entomology ) . وكان برجسون ابن عصره فقد تأثر بهذه العلوم البيولوجية وما تتضمنه من إلتفات إلى « الحياة » ( vie ) في كل صورها ، ومن تطور للأحياء . فاستمد من البيولوجيا فكرة الحياة ورأى فيها فكرة محورية في هذا العالم الذي ظل الفلاسفة طويلا ينظرون اليه في ضوء التقدم المبكر للرياضيات والطبيعات منذ القرن السابع عشر على أنه مجرد رياضة وطبيعة . أو هندسة وميكانيكا ، واعتبر الحياة « الواقع » الكبير الذي يجب أن يتطلع اليه الفيلسوف ويتقدم لفحصه فلسفيا لأن العلوم البيولوجية قصرت في هذا المضمار .

فلقد كان البيولوجيون وما زالوا يرون أن منبع الحياة هو المادة الجامة أعني اتحاد عناصر كيميائية في ظروف طبيعية ملائمة فظهرت « بالصدفة » الخلية الحية الأولى التي تطورت في هذا الطريق الطويل للأحياء كما هي بادية اليوم ، ثم ان هذا التطور الغريب من الخلية الأولى إلى هذه الصور المعقدة للأحياء انما هو أيضا وليد « الصدفة » او التغيرات المفاجئة التي تطرأ على الجسم العضوي فينشأ نوع جديد ، وهكذا تعددت وتكاثرت الأنواع والأجناس صدفة .

وبرجسون يرفض هذه النظرة المادية إلى الحياة ، المألوفة لدى البيولوجيين : فلا الصدفة قانون نشأة الحياة وتطورها إلى أحياء ولا المادة أصل الحياة .

فالقول بالصدفة كتفسير لنشأة الحياة وتطورها إلى أنواع مرفوض لأنه إذا وجدت ورغم هذا التطور خصائص او اتجاهات ثابتة للحياة ( كالأبصار مثلا ) في أنواع مستقلة تماماً بعضها عن بعض منذ البداية في شجرة التطور ، فلا بد من القول بأن الحياة لا تخضع للصدفة ، وإلا فستصبح الصدفة معجزة متكررة ومتجددة وهذا باطل <sup>(١)</sup> .

---

(١) بين برجسون في أسئلة متبقية كيف أن الصدفة لا تفسر نشأة الحياة ولا تطور الاحياء . وما يتشبه به برجسون مثال العين وهو العضو المعقد الذي يتركب من أجهزة متماثلة ومؤدية لنفس الوظيفة عند سلسلتين من الأحياء أنفسنا مبكراً قبل نشأة العين هما الحيوانات الفقرية

ثم إن المادة أو ما هو مادي في الكائن العضوي ليس هو الحياة نفسها إنما هو صورتها السالبة ( كالصورة الفوتوغرافية السالبة le négatif ) إذ الحياة لكي تظهر قبلت هذا الحل الذي فرضته عليها المادة . ومن يفسر الحياة بالمادة فكمن يفسر النطق بالجليل ، والنهر بالمجرى ، والممر بالعقبة التي ذُلت ( التشبيهات من برجسون ) .

وهكذا يرى برجسون ان للحياة أصلاً غير مادي وإنها انطلقت من « خزان كبير للحياة » <sup>(١)</sup> وانتشرت على الأرجح في كل الكواكب التي تدور في ركب النجوم <sup>(٢)</sup> ، وأخذت أشكالاً أبعد ما تكون عن خيالنا حسب ما يحيط بها من ظروف . وفي كوكبنا كان يمكن للحياة أن تكون في مجموعها أرقى مما هي عليه !! وهذا ما قد يكون حادثاً في عوالم أخرى تنطلق فيها الحياة خلال مادة أقل استعصاء . وحيث لم يجد التيار الحيوي ممراً هنا فإنه لا يحدث أبداً ان تستخلص الحياة فيها كما استخلصت في كوكبنا كم الطاقة الخلاقة ونوعها مما تمثله الصورة الإنسانية <sup>(٣)</sup> .

وماهية الحياة أينما كانت واحدة لا تتخلف : فهي تخزن بالتدريج طاقة تظل كامنة بالقوة فيها ثم تحررها فجأة في صورة عمل أو حركة <sup>(٤)</sup> .

---

والحيوانات الرخوة : فمعد الفقرينات تنشأ الشبكية كبروز في دماغ الجنين ، بينما تنشأ الشبكية عند الحيوانات الرخوة فوق سطح الجلد بعيداً عن دماغ الجنين . فكيف نفهم ظهور نفس العضو لدى سلسلتين متباعدتين ؟ هل نقول بالصدفة ؟ وهل تتكرر الصدفة تماماً في كل تفصيلاتها رغم هذا التباعد بين السلسلتين ؟ طبعاً لا وإنما يجب القول فقط بأن الحياة بمالها نزعات أصيلة ( كوظيفة الإبصار ) تستخدم المادة أياً كانت كالمخ أو الجلد لإبراز وظيفتها ، إذ الوظيفة هي التي أنشأت العضو سواء في المخ أو على سطح الجلد .

(١) *Energie Spirituelle* : H. Bergson من ٦٣ - ٩٠

(٢) لم يعرف الإنسان حتى الآن خارج كوكب الأرض غير تابعه القمر ولم يثر فيه بل أثر الحياة .

(٣) *Durée et Simultanéité* : H. Bergson من ٢٧٢ - ٢٢٥

(٤) المرجع السابق

ويشرح برجسون هذا فيقول : « اذا بحثنا كيف يفعل الجسم الحي لكي يأتي حركة فسرى ان طريقته دائما واحدة بعينها وهي انه يستعمل بعض جواهر ( عناصر مادية ) يمكن أن نسميها متفجرات وتشبه بارود المدفع من حيث إنها لا تنتظر إلا شرارة واحدة لكي تنفجر . واني أقصد بتلك الجواهر الأطعمة وبصفة خاصة الكربوهيدرات والدهنيات . ان قدرأ كبيرا من الطاقة كامن فيها وقابل للتحويل إلى حركة . ان هذه الطاقة قد أخلتها عن الشمس ببطء شديد وبالتدريج النباتات والحيوانات التي تقتات بالنباتات أو بحيوانات اغتلت بالنباتات . انها تُدخل في الجسم الحي متفجرات صنعتها الحياة باختزانها الطاقة الشمسية ، وعندما يأتي الجسم الحي حركة فإنه يحرق الطاقة المحبوسة في الاتجاه الذي اختاره وتم الحركة ... » (١)

ومن ثم فإن الحياة تتميز بخصائص مخالفة للمادة تماما : « فالعالم المادي اذا ترك وشأنه فإنه يخضع لقوانين حتمية : ففي ظروف معينة تسلك المادة سلوكاً محدداً ، ولا شيء فيها لا يمكن التنبؤ به ، فاذا كان علمنا تاما وقدرتنا على الحساب لانهائية فسنعلم مقدما كل ما سيجري في العالم المادي جملة وتفصيلا ، تماما كما تنبأ بكسوف الشمس وكسوف القمر . وبالجملة المادة فصور ذاتي *inertie* وهندسة وضرورة ( *nécessité* ) . ولكن مع الحياة تظهر الحركة التي لا يمكن التنبؤ بها ، الحركة الحرة . الكائن الحي يختار أو يتجه إلى الاختيار . فعالم المادة الذي كل ما فيه محدد معين انما هو محاط بمنطقة من اللاتحدد أو اللاتعين *zone d'indétermination* ، ذلك لأن الحياة هي الحرية تندس في الضرورة وتحولها لمصلحتها » (٢) .

هكذا نرى أن كلا من الحياة والمادة حركة مضادة للأخرى ، وما

(١) *Energie Spirituelle* : H. Bergson ص ١٤ - ١٥

(٢) نفس المرجع ص ١٢ - ١٤



الكائنات العضوية أو كل الأنواع الحية إلا وليدة حالة من التعادل والتوازن بين اندفاع الحياة وجمود المادة ، أنها الحياة وقد انتقصت ، ومقاومة المادة وقد ذلت .

لكن برجسون يذهب إلى أبعد من هذا حين يقول بأن الحياة هي أصل المادة نفسها وإن هذه الأخيرة حياة توقفت عن أن تحيا . وهو يوضح هذا في تشبيهات عديدة : منها أن الحياة أشبه بالموجة التي تتقدم خلال الكائنات العضوية تقيم جيلا وتترك ما قبله مادة هامدة ، ومنها أنها تيار يجري ومجهود خلاق ذو طبيعة ديناميكية متحركة متطورة كما يبدو من سلسلة الأحياء نباتية وحيوانية ، أما المادة فهي التخلف عن ذلك التيار الحيوي والتجرد عن الديناميكية والحركة ، فالمادة هي تلك الحياة نفسها إذا نامت على حد تعبيره وإذا توقفت عن أن تحيا . وفي تشبيه مشهور عنده يقول أن الحياة أشبه بنفث jets البخار المنطلق من خزان كبير ، وإن المادة أشبه بقطرات البخار التي تكثفت وسقطت في الاتجاه المضاد ، أما الأحياء المختلفة فهي كل ما تبقى من ذلك النفث الأصيل للبخار الذي يحاول أن يقيم ما تساقط منه . وفي تشبيه مقارب يقول أن الحياة أشبه بالمجهود الذي نبذله لرفع ذراعنا في الهواء ، أما المادة فهي كانهقطاع هذا المجهود ووقوع الذراع ممتدا إلى جوار الجسد . أما الأحياء المختلفة فهي كل ما تبقى من إرادة في ذلك الذراع الممتد . وفي تشبيه آخر يقول أن الحياة أشبه بالألعاب النارية - الصواريخ - المنطلقة ، والمادة أشبه بالشظايا المتخلفة الساقطة منها ، والأحياء كالطريق الذي يشقه آخر صاروخ ينطلق بين الشظايا <sup>(١)</sup> .

كل ما تقدم إنما هو عن الصلة بين الحياة والمادة . أما الحياة ذاتها فإن برجسون يتمثلها دائما كوجدان نفسي كبير ، وعباراته فيما يختص بهذا

---

(١) *Energie Spirituelle* : H. Bergson انظر مواضع مختلفة خاصة ٢٦٨ - ٩ و ٢٧٢

التصور الوجداني أو السيكلولوجي للحياة قاطعة وكثيرة ، يقول في فقرة :  
« كل شيء يجري كما لو كان هناك تيار وجداني هائل اخترق المادة ...  
والوجدان أوشك بهذا أن يقع في فخ ، فالمادة تطوقه وتخضعه لسيورها  
الأتوماتيكي وتدفعه إلى الغفوة أو النوم في لاوعيتها *inconscience* ،  
ففي بعض خطوط التطور . في عالم النباتات خاصة . القاعدة هي الاتوماتيكية  
واللاوعي ... ولكن في خطوط أخرى من التطور يتحرر الوجدان بعض  
الشيء بحيث يكون للفرد شعورا ومن ثم مجال للاختيار ، إلا أن ضرورات  
العيش تجعل قدرته على الاختيار مجرد مساعد لحاجة العيش ... انه بالإنسان  
وحده حدثت قفزة مفاجئة ، لقد انكسر القيد ( عن حرية الوجدان ) » <sup>(١)</sup> .  
ويقول في فقرة أخرى : « تطور الحياة منذ أصولها إلى الانسان يثير أمام  
بصرنا صورة تيار وجداني انخرط في المادة كما لو كان يريد أن يشق به  
مرا في جوفها ، ويحاول محاولات يئمة ويسرة ، ويسير قدما بعض الشيء  
إلى الأمام ، ويتحطم في أغلب الأحيان بالارتطام على الصخر ، ويعود إلى  
الظهور جليا في الضوء . وهذا الاتجاه هو خط سير التطور الذي ينتهي إلى  
الانسان » <sup>(٢)</sup> .

والحياة كتيار وجداني يخترق المادة ويتغلغل فيها ليعضونها ويحييها إنما هو  
تيار « ممتلئ » ، كحزمة من العيدان أو كماء منطلق من نافورة ، بعدد كبير  
من الاتجاهات الأصلية والتزعات المتضاربة المتشابكة المتداخلة فيما بينها  
والتي يخرج بعضها عن بعض وتنقسم إلى الأنواع الحية المختلفة كما تنقسم  
الحزمة إلى عيدان منفصلة أو كما ينقسم الماء المتدفق من نافورة ، بادئة بالانقسام  
إلى نبات وحيوان .

وفي الحيوان كان الاتجاه الأساسي أو التزعة الأصلية المشتركة بين

(١) *Energie Spirituelle* : H. Bergson ص ٢٠ - ٢١

(٢) نفس المرجع ص ٢٢

الحيوانات : وهي النزعة الماثلة في ذلك الوجدان الحيوي في كل انقساماته إلى أنواع حيوانية . انما هي النزعة إلى العمل action على المادة الجامدة لتقييمها وتحييها أي تعصونها ( تجعلها كائنات عضوية ) طوال تطورها الخلاق لتلك الأنواع . فالحياة كوجدان انما تنزع أساساً وقبل كل شيء إلى « العمل » هذا ومنذ المراحل الأولى لم يكن لهذا العمل على المادة أي هدف معين تهدف اليه الحياة وتوقعه من عملها . لذلك جاء التنوع الشديد العظيم وغير المتوقع للكائنات الحية الأولى .

واذا كان العمل على المادة لم يكن ليهدف منذ البداية إلى غاية مرسومة متوقعة فهو اذن عمل في جوهره غير مقيد بشيء . أي عمل حر مختار طليق ، فالحياة اذن في صميمها اختيار حر .

هكذا يؤكد برجسون الحرية في أعماق الحياة نفسها . وفي الواقع كانت فلسفته الفلسفة الأولى المنادية بالحرية في عصر فلسفات السيانترزم Scientism والمادية بكل صورهما المختلفة التي شاعت منذ القرن الماضي <sup>(١)</sup> .

من جهة أخرى اذا كانت الحياة في صميمها عملاً حراً واختياراً حراً للعمل . فان هذا يفترض حتماً في الوقت عينه ما يسميه برجسون « التمثل المسبق » لامكان هذا العمل أو ذاك ، أي يفترض « معرفة » اذ لا بد أن ترسم صور الأعمال الممكنة المختلفة ارتساماً سابقاً عند الكائن الحي قبل اختياره لعمل معين بالذات . فالأبصار مثلاً وظيفته أن يعرفنا على نحو ما بشيء من الأشياء ويرسم في الوقت عينه امكانيات مختلفة للعمل نحو ذلك الشيء . ومن تلك الإمكانيات المختلفة للعمل تختار الحياة أو بالأحرى الحي عملاً أو سلوكاً واحداً . ومن هذا يتضح أن المعرفة Connaissance وهي نزعة أخرى هامة من النزعات التي يشتمل عليها الوجدان الحيوي . انما هي نزعة متصلة

---

(١) انظر الفصل السادس

بالمترعة إلى العمل ؛ بل هي في خدمة العمل وخاضعة له <sup>(١)</sup> .

ويقول برجسون ان كل معرفة انما هي متجهة في الأصل إلى العمل وخاضعة لحاجة الكائن العضوي للعمل ولا توجد معرفة تتجرد عن العمل . وهنا نلمس الجانب « البرجماتي » في الفلسفة البرجسونية الذي يجعل المعرفة في خدمة العمل .

لقد اخترعت الحياة أثناء تطورها الطويل آلتين أو قوتين للمعرفة المتجهة نحو العمل وهما الغريزة instinct والعقل intelligence : هاتان القوتان في الأصل نزعتان من التزعات المتشابكة المتداخلة في التيار الحيوي الأصيل ثم أخذتا في التخرج احدهما عن الأخرى وانفصلتا بالتدرج أثناء تطور الحياة بحيث ذهبت كل قوة إلى طريقها : الغريزة إلى الحيوانات على اختلافها ، والعقل إلى الانسان وحده ، ولكن مع احتفاظ كل قوة منهما في علمها بهامش حولها من القوة الأخرى ، فلا يوجد عقل دون أن يحفه هامش من الغريزة كما عند الإنسان . ولا غريزة دون أن يحفها هامش من العقل كما عند الحيوان <sup>(٢)</sup> .

لنركز الانتباه الآن في العقل الذي تحيز في الإنسان لنرى كيف انه قوة للمعرفة المتجهة إلى العمل ( قوة برجماتية ) وكيف انه لا يعرف إلا المادة وعالم الطبيعة ويفشل في إدراك الحياة أو الواقع أو الروح أو الديمومة مما هو موضوع الميتافيزيقا . فالعقل الإنساني عند برجسون يمتاز بأنه يصنع آلات من المادة الجامدة ليعمل بها ويؤثر على المادة الجامدة نفسها خادمة للحياة ، في حين ان الغريزة عند الحيوان تستخدم في عملها آلات عضوية هي أعضاء في جسم الكائن الحي . هذا واختراعات العقل الآلية المتابعة تؤرخ تطوره أو تقدم الانسان ( عصور الحجر والبرونز والحديد وطاحونة الماء والهواء

(١) Evolution Créatrice : H. Bergson ص ٨٢ — ٨٣ ، ٩٥ ، ١٠٥

(٢) نفس المرجع ص ١٤٦ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٦٢

وعصر البخار الخ ... ) ويقول برجسون اذا تنازلنا عن كبرياتنا وأردنا أن نعرّف الانسان على حقيقته كما يبدو لنا منذ ما قبل التاريخ ، فلن نقول إن الانسان عاقل او ناطق Homo sapiens وإنما الإنسان عامل Homo faber أي ان الانسان اذا عُرّف بعقله في الفلسفات القديمة فذلك عن كبرياء ، ويجب أن نعرفه بعمله وبعقله الخاضع للعمل والمتجه لا إلى النظر والمعرفة في ذاتها وإنما إلى العمل فقط . ومن ثم جاء عند برجسون تعريفه للعقل من زاوية العمل الذي يقول : العقل في نشاطه الأساسي هو قوة لصنع أشياء اصطناعية وبخاصة لصنع آلات بها يصنع آلات أخرى ، مع تغيير فيما يصنع إلى ما لا نهاية <sup>(١)</sup> .

هذا من جهة العمل ، أما من جهة المعرفة فلن عقلنا لا يعرف إلا المادة وصفات المادة وبالجملة عالم الطبيعة وخصائصه الرياضية . ومن ثم جاء تفوقه منذ القدم في علوم الرياضة أو الكم مما هو من صفات المادة . وكل الوسائل العقلية في الفهم والمعرفة تناسب المادة والمكان . فالعقل يستعمل اللغة لأن ألفاظها تناسب تقطيع المادة إلى أجزاء ، ويستعمل المنطق لأن المنطق أيضا يحلل ويقطع الأشياء إلى تصورات عامة ويربط بينها بروابط استنباطية . فالعقل يحلل مقطع لغوي منطقي يستعمل التصورات العامة التي لا تميز فرداً عن آخر ، وينجح في علوم المادة والمكان ( الرياضة ) . وعلى هذا فان العقل يعجز عن إدراك ما وراء المكان من واقع أو حقيقة أولى أعني عن الحياة ، لأن الحياة حركة دائبة وتيار من الاتجاهات والتزعات المتشابكة المتداخلة اذا تعرض لها العقل فانه سيلجأ من غير شك في فهمها إلى نفس الأساليب المكانية : فهو يحلل او يقطع الحياة الوجدانية المتصلة المتداخلة بأن يجعلها أجزاء منفصلة متخارجة بعضها عن بعض ، كما يحلل التيار الوجداني إلى شيء مكاني لا حياة ولا تيار فيه ، ويستعمل الألفاظ والتصورات العقلية

(١) نفس المرجع ١٥١

التي تجمد ذلك التيار ولا تعبر عما له من خصوصية وفردية : مثلا هو لكي يفهم الحركة فانه باستناده إلى منهجه في التحليل سيعوض بدلا عنها أجزاء من المكان غير متحركة يؤدي متابعتها إلى ما يشبه الحركة دون ان توجد حركة كما هو الشأن في الصور المتحركة التي هي في الواقع صور ثابتة تتابع على الرؤية البصرية . ولما كان الواقع أو الحقيقة الأولى أو الحياة أمراً مشخصاً وشيئاً مفرداً وديمومة ديناميكية فان العقل لا يستطيع أن يدرك ما هو مفرد لأنه يدرك بالتصورات العامة والألفاظ اللغة التي تعبر عما هو عام ، كما انه لا يستطيع أن يفهم حركتها الدائبة إلا بأن يحللها إلى أجزاء غير متحركة .

وإذا كانت الحياة شيئاً مشخصاً وفردياً فلا يمكن أن تدرك فيما لها من خصوصية وفردية إلا بقوة أخرى غير العقل . فما هي هذه القوة ؟ يقول برجسون انها الحدس . وهذه الكلمة قديمة في الفلسفة ولها معان مختلفة ، ومعناها عند برجسون قوة أشبه بالغريزة الحيوانية تدرك موضوعها ادراكاً مباشراً ، أي من غير توسط من لغة وتصورات وتحليل كما يفعل العقل . هي قوة تتغلغل بدلا من أن تحوم حول موضوعها من الخارج كما يفعل العقل ، تتغلغل في صميم الواقع وتتحذ بباطن التيار الحيوي وتعيش في ما للحياة من مميزات خاصة وفريدة فتدرك حركتها وتطورها وتدرك جوهرها الزمني الوجداني وترى فعلها الخلاق وكل ذلك من غير واسطة تحول بين العارف والمعروف . فالحدس اذن هو القوة الوحيدة التي تسمح بالاتحاد المباشر بين الفكر والواقع المشخص ، واذن فهو قوة تجربة مباشرة أصدق وأعق من تجربة الحواس ظاهرة وباطنة التي نادى بها الفلاسفة التجريبية السابقة ، لان تجربة الحدس تفوص في أعماق الواقع او الديمومة أو الروح وتمتزع بالباطن لا بالظاهر ، وبما في الباطن من جانب فريد .

وبرجسون لا يلجأ إلى التعريفات ، ففلسفته تتعارض معها لأن كل تعريف إنما هو تعبير عقلي بالتصورات والألفاظ يبعدنا عن الواقع الفريد ،

ولذلك فهو لا يعرف الحدس ولكنه يصفه في كثير من جهاته وتطبيقاته أوصافا تقربه إلى الفهم ، فهو يقول مثلا في إحدى عباراته المشهورة « نسمى حدساً ذلك التعاطف Sympathie الذي يتقل به المرء إلى باطن الموضوع لكي يساوق أو يطابق Coincider ما هو فريد فيه وبالتالي ما لا يمكن التعبير عنه ( بتصور أو لغة ) » <sup>(١)</sup> . فالحدس تعاطف ومشاركة وجدانية للغوص في باطن الواقع والاتحاد بما للواقع من خصوصية يفرد بها مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة . . . وخير طريق لفهم الحدس عنده أن نفهمه كما يفعل هو في ضوء الغريزة عند الحيوان التي أطلب في الكلام عنها في كتابه « التطور الخلاق » ورأى فيها معرفة حدسية عند الحيوان . فبرجسون تعمق دراسة البيولوجيا وتأثر لا بنظرية الأنواع عند داروين وإنما أيضا بدراسات هنري فابر H. Fabre في علم الحشرات . فهذا الأخير جمع وقائع كثيرة ومثيرة حقا فيما يختص بسلوك الحشرات ، نذكر منها على سبيل المثال — مما نقله عنه هنري برجسون نفسه من وقائع كثيرة — سلوك أنثى الزنبار ( الدبور ) عندما تضع بويضاتها <sup>(٢)</sup> ، فهي لكي تضعها ولو كان ذلك لأول مرة في حياتها ومن غير تعلم سابق ، تهجم حشرة أخرى ( Grillon ) ذات ثلاث قطع لا تنقص ولا تزيد ، احداها في وسط المقطع الاول والثانية وسط المقطع الثاني والثالثة وسط الأخير . فتشل حركة أقدام القريسة دون أن تموت فتتقلمها أنثى الزنبار إلى وكرها حية فاقدة الحركة فتضع فوقها البويضات ثم تغفل الوكر فتفقس البويضات فيجد الصغار لحما طازجا ينتنون به . . . ويعلق فابر على هذا السلوك المثير بقوله وهو يصف طعن القريسة بتلك الطريقة : « انه أبرع من مبضع أمهر الجراحين » . ويرى برجسون في هذا

(١) Pensée et Mouvement : H. Bergson ص ٢٠٥

(٢) Evolution Créatrice : H. Bergson ص ١٨٧ ، انظر أمثلة أخرى ذكرها برجسون

( ص ١٧٨ — ١٩٠ )

السلوك كله أفعالا غريزية لم تكتسب من التجربة لأن أنثى الزنبار تأتيها من غير تعلم سابق . فهي لا تطعن بابرثها أية حشرة أخرى وإنما هذه بالذات . فكيف تعرفت على فريستها الضرورية لها دون تعلم سابق ؟ ثم هي تطعن ثلاث طعنات وحسب دون أن تخطيء مواضعها وعددها ، فكيف أتفتت هذا الفن ؟ ثم هي تنقلها إلى وكرها وتضع بويضاتها فوقها لكي يجد الصغار لحما طازجا حيا ، فكيف أدركت هذا كله ؟ هذه الأسئلة لها جواب واحد عند برجسون هو أن الحيوان إنما أدرك هذا « بالغريزة » أي ادراكا مباشرا ومن غير تعلم سابق ودون حاجة إلى استعمال الوسائل العقلية كالتصورات العامة المألوفة للعقل . في ضوء هذه الغريزة الحيوانية التي هي الحدس عند الحيوان يمكن فهم الحدس كقوة عارفة عند الإنسان . فقد قلنا إن العقل إذا كان قد ذهب إلى الإنسان فهو مخوف بهامش من الغريزة وما علينا إلا أن نتعمق هذه الغريزة لنعرف معرفة حدسية ونعرف الواقع معرفة مباشرة . والفارق الوحيد بين الغريزة والحدس هو أن الأولى تأتي دائما عند الحيوان أفعالا "معينة محددة مكررة عند نوع معين من انواع الحيوان ، بحيث لا تتغير هذه الأفعال ، فدائرتها ضيقة محددة ، أما الحدس عند الإنسان فهو واسع وهو أيضا ليس قوة عملية يأتي بها الإنسان فعلا مكررا أو سلوكا معينا ، وإنما هو قوة دراكة أي للمعرفة ، وبصفة أخص للمعرفة الميتافيزيقية لأنه بهذه القوة نصل إلى حقيقة الحياة والروح والديمومة أو الألوهة ، وكلها بمعنى واحد ، لهذا كانت المعرفة بالحقيقة عند برجسون معرفة تجريبية .

هنا الآن نص من برجسون فيه تحديد الصلات والفوارق بين حدس وغريزة وعقل يقول : « الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل ، واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسع بدون حدود ... وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التي رفعتة إلى هذه المرتبة التي هو فيها ، إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى في صورة الغريزة ، غاكفا على الموضوع الخاص الذي يهيم عمليا ومعبرا عن ذاته في



الخارج في شكل حركات وافعال» (١) .

وإذا كنا قد وصفنا مذهب برجسون في المعرفة بأنه مذهب مناهض للعقل أو « لا عقلي » فليس في ذلك أدنى افتئات على العقل ولا حط من شأنه عنده ، فإن برجسون ينه إلى أن كلا من العقل والحدس يصل إلى المطلق في مبدانه الخاص : العقل في العلم والحدس في الميتافيزيقا . ويحدد برجسون ذلك بقوله : « إن قولنا بأن الحدس يعرف الروح ليس فيه أدنى افتئات على العقل ... ونحن لا نقبل أبدا من دور العقل ، ولا نطرده من أية رقعة كان يحتلها حتى الآن ... وكل ما نفعله أننا نقرر أنه إلى جواره توجد قوة أخرى قادرة على نوع آخر من المعرفة . فلدينا الآن من جهة العلم والفن الميكانيكي ويرجعان إلى العقل الخاص ، ومن جهة أخرى الميتافيزيقا التي تستعين بالحدس ... » (٢)

إن مذهب برجسون في المعرفة الذي يشايح كانط في عجز العقل عن المعرفة الميتافيزيقية ، والذي عالج هذا العجز بالتوسع في قوة جديدة هي الحدس ، إنما هو مذهب عليه مأخذ : فمذهبه غارق في الحياة البيولوجية إلى حد أنه جعل العقل آلة في يد الحياة للعمل لا للنظر أو المعرفة المجردة . ولهذا تقوم ضده الاعتراضات التي سبق أن وجهناها إلى المذاهب العملية جملة . أما الحدس الذي جعله برجسون مابنا للعقل ، فيبدو لنا أيضا أنه أكثر استغراقا في الحياة البيولوجية لأنه الغريزة نفسها حين عدلت خط سيرها من العمل إلى المعرفة الميتافيزيقية . أو ليس غريبا أن ننسب إلى الغريزة الخاضعة لضرورات الحياة البيولوجية هذا الامتياز الكبير في أن تتحول إلى الحدس القادر على ادراك المطلق أو الروح أو الشيء في ذاته ، في حين أننا نرفض مثل هذا الامتياز للعقل ؟ هذا ثم إن الغريزة نفسها بعد عصر هنري فابر وكتابات برجسون دُرست في ضوء جديد في العلوم البيولوجية ، لأن علماء البيولوجيا

(١) *Energie Spirituelle* : H. Bergson ص ١٩٢ — ١٩٣

(٢) *Pensée et Mouvant* : H. Bergson ص ٩٨ — ٩٩

رأوا أن كلمة « غريزة » كلمة غير علمية وتشهد بعجز العلم عن التفسير .  
ولذلك عندما أعاد العلماء مشاهداتهم من جديد لسلوك الحشرات التي أظن  
في أوصافها المثيرة هنري فابر وأتبعه في ذلك برجسون ، وقفوا على الأمل  
موقفين حيال الغريزة :

فهناك رابر Rabcaud استاذ علم الحشرات بجامعة باريس بعد دراسات  
طويلة قال ان أفعال الحشرات التي تعزى إلى غريزة إنما هي أفعال « فزيوكيميائية »  
فمثال أنثى الزنبار التي تطعن فريستها إنما تأتي هذا الفعل تحت تأثير تجاذب  
فيزيوكيميائي بين الحشرتين ( الرائحة ، الحرارة الخ ... مثلا ) . ثم أنها  
لا تطعن فريستها بتلك الدقة التي وصفها فابر واعتمدها برجسون ، ولكن  
تضرب ضربات عديدة وسريعة وعشوائية في المقطع الواحد حتى تصيب  
بلبرتها غصروفا طريا في وسط المقطع ينفذ منه سم الحشرة الذي يחדر الفريسة  
وهذا فعل كيميائي محض ، كما ان الانجذاب بين الحشرتين والتعرف إلى  
بعضهما فعل فزيوكيميائي . مثل هذا التفسير الميكانيكي الكيميائي يقبله العلم  
كشيء أوضح من فكرة الغريزة .

التفسير الآخر الذي جاء به العلامة البلجيكي فرلين Verlaine للكثير  
من الظواهر السلوكية عند الحشرات هو تفسير مبني على نوع من الذاكرة  
والذكاء عند الحشرات .

لكن اذا أردنا أن نستبقي شيئا من برجسون فهو ان الحدس بكل تأكيد  
الطريق الأكيد للميتافيزيقا بشرط أن نجعل العقل قادراً على مثل هذه الحدوس  
الميتافيزيقية .

## المذهب الماهوي (الفنومولوجيا)

من لهم أثر عظيم في الفلسفات المعاصرة ادmond هوسيرل E. Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) صاحب الفلسفة الفنومولوجية . انه من أهم فلاسفة هذا العصر الذين قادوا الانقلاب - لا على فلسفة هيغل - وإنما على الفلسفات التجريبية والبرجماتية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن الصعب أن نصنف مذهبه تحت اسم محدد كما فعلنا بالنسبة لغيره ، وإن كان هو في الواقع قد ارتضى لفلسفته أن تصنف كـ « كذب » و « ضمي » حيث يقول « إذا كانت كلمة وضي ليس معناها إلا الأخذ بالمبدأ القائل بأن كل علم يجب أن يؤسس على ما هو في نفسه وضي positif دون أدنى افتراضات أخرى ، أي على ما يدرك على نحو أصيل مباشر ، فنحن الوضعيون حقاً » (١) .

فالفلسفة الفنومولوجية اذن وضعية بمعنى أنها بحث يريد أن يقوم على ما هو أصيل ومباشر ومن ثم حقيقي أو واقعي . وفي الواقع كان هوسيرل يحلم بفلسفة علمية أي كعلم .

---

(١) Les tendances actuelles de la Philosophie Allemande : G. Gurvitch ص ١٩

ولنبداً من كلمة *Phenomenology* ما معناها ؟ هي كلمة تعني « علم الظواهر » ، ولكن عندما نحاول أن نحدد كلمة الظواهر نفسها نجد صعوبة ، اذ يجب أن نستبعد فوراً التصور الكانطي للظواهر التي تُعرف وحدها دون الجوهر أو الشيء في ذاته ، فعند كانط لفظ ظاهرة فيه انتقاص من الوجود كما سبق أن رأينا ، اذ الوجود في ذاته لا يعرف وإنما فقط ينبيء عن ذاته ببدل عنه هو الآثار الكيفية التي تطرق الحواس كمادة فيركب منها العقل النظري بصورة أو قوانينه الظواهر التي هي الموضوع الوحيد الذي يعرف . وعلى العكس من ذلك يفهم هيرشبرل نحن لفظ ظاهرة معنى إيجابياً وهو ما يظهر كعطى لنا أو ما يظهر بذاته كعنصر أصيل لا يرد إلى غيره . كما أنه لا يحجب وراءه شيئاً غيره كالجوهر .

والفلسفة الفينومولوجية تهدف إلى « وصف » الظواهر وحسب . لقد كانت الظواهر تعرف عند كانط من خلال الأحكام التي تنشأ كموضوعات للمعرفة ، كما تعرف عند التجريبيين من خلال مبادئ الفلسفي القائل بالبحث عن أصل حسي . ولكن عند هوسيرل يجب أن نعكس اتجاهنا الطبيعي في التفكير فنعود أدراجنا إلى ما قبل الأحكام والأفكار ، وإلى ما قبل المواقف الفلسفية التي تعجب عنا الرؤية ، فرجع بذلك إلى مجال أسبق منها جميعاً هو « المجرى الحيوي الخالص » *pur flux vital* ، موطن التجربة المعاشة *expérience vécue* ، لنرى ما يحتويه ذلك المجال « رؤية مباشرة » ، حدسية ، وما يمثل فيه من « ماهيات » *essences* .

وهذا المجال كما يقول هوسيرل واقع محايد وليس فيزيقياً ولا سيكولوجياً ولا جوهرياً ولا روحياً ، وهو سابق على الوجدان نفسه الذي هو نوع خاص من ذلك المجال .

هذا فيما يختص بمعنى كلمة فينومولوجيا ويهدف الفلسفة الفينومولوجية كوصف لما يظهر في ذلك المجال الأصيل السابق على الأحكام والتفسيرات

الفلسفة التي تحجب عنا رؤيته .

من جهة أخرى هذه الفلسفة النومنولوجية هي فلسفة « ماهية » لأن ما تبحث عنه في ذلك المجال هو ظهور « الماهيات » essences كما تكشف عن ذاتها وترى حدسيا . وهنا نلمس بوضوح كيف أن الفلسفة الفومنولوجية هي في الواقع نظرية في المعرفة ، أعني في « الحقيقة » . وفي سبيل البحث عن أساس متين للحقيقة ، أو في سبيل البحث عن « الماهية » ، كانت هذه الفلسفة رد فعل عنيفاً على ما أسماه هوسيرل الاتجاه السيكلوجي أو السيكلولوجم Psychologism وهو عيب ساد من وجهة نظره الفلسفات الحديثة من خلال المذاهب التجريبية والبرجماتية الاسمية ، مما جعل فكرة الحقيقة الموضوعية وإمكان العلم أموراً مستحيلة .

اذ الحقيقة – لا يمكن أن تكون مجرد حدث سيكلوجي يبين كيف تتولد الفكرة ابتداء من الإحساسات ، ففي المذاهب التجريبية لا تختلف الحقيقة عن الخطوات السيكلولوجية المؤدية لها .

وكذلك الشأن في المذاهب البرجماتية حيث لا تستقل الحقيقة عن الاعتقاد بفكرة ناجحة : فالعلم نفسه ليس إلا نسيجاً من اصطلاحات ملائمة أو مناسبة ، أي أسماء كالقوة والطاقة والمكان والزمان الخ يغلف العلم بها العالم ويقم بينها علاقات هي القوانين وتلك هي الاسمية الملازمة للتجريبية . والرياضة أوسع نسق علمي من الرموز الاسمية المعبرة عن عمليات ، وكل شيء فيها ممكن حسب خيالنا ( بوانكاريه ) .

كل هذه النظريات السكولوجية تفضي إلى الشك لأنه لا موضوعية ولا ثبات للحقيقة .

ضد هذا السيكلولوجيسم الذي هو مجال ما هو ذاتي ومتغير يؤكد هوسيرل

---

(١) انظر عن السيكلولوجيسم والوجيسم ، ومحمد ثابت الفندي : اصول المنطق الرياضي ، الفصل الثالث .

النظرة المنطقية ، اللوجيسم *Logicism* ، وأهميتها في المعرفة : اذا يجب ألا نخلط مثلا بين فيض الأحوال الباطنية الذاتية التي يشعر بها الرياضي أثناء برهانه وبين هذا البرهان : إن عمليات البرهان يمكن أن تحدد مستقلة عن ذلك الفيض الذاتي ، ويمكن فقط أن نقول ان الرياضي يبرهن صحيحا أو حقا عندما يتقبل من ذلك الفيض الباطني إلى موضوعية البرهان الحقيقي . ان هذه الموضوعية تحددها شروط منطقية ، وصحة البرهان وهي عدم تناقضه . يفرض ذاتها على الرياضي كما على المنطقي . البرهان الصحيح حقيقة كلية والبرهان الخاطيء ملطخ بالذاتية ومن ثم لا يقبل التداول كحقيقة كلية . وبالمثل المثلث القائم الزاوية له موضوعية أيضا بمعنى انه موضوع لمجموعة من المحمولات التي لا تقبل التغير والتي ان تغيرت فقد المثلث القائم الزاوية ذاته . ولكي يتفادى هوسيرل كلمة « فكرة » الكثيرة المعاني ، يقول ان المثلث له « ماهية » *essence* مكونة من كل المحمولات التي اذا تخيلنا حذفها أدى ذلك إلى زوال المثلث نفسه .

وهوسيرل يتوسع في نظريته في « الماهيات » بأن يحملها إلى المجال المفضل لدى التجريبيين وهو الإدراك الحسي : مثلا عندما نقول « الحائط أصفر » فهل نحن نضمن ماهيات في هذا الحكم ؟ ومثلا هل اللون يمكن أن يدرك مستقلا عن السطح الذي يمتد اللون فوقه ؟ بالطبع لا يمكن ادراك اللون مستقلا عن السطح أو المكان حيث يعطى لنا لأنه يصبح غير مدرك ، فنحن لو « غيرنا » بالخيال الموضوع « اللون » بأن نحذف منه محموله « الامتداد » فاننا نحذف الموضوع اللون نفسه ونصل إلى « الوعي باستحالة » *conscience d'impossibilité* وهذا ما يكشف عن « الماهية » . اذن هناك في الاحكام حدود خيالنا فرضتها الأشياء نفسها التي عنها احكام ويكشف عنها الخيال نفسه بواسطة عملية « التغير » *variation* وهذه الحدود هي الماهية .

ان عملية « التغير » بالخيال تعطينا الماهية نفسها أي الموضوع *object* والموضوع هو أي شيء كالعدد ، والنغم دو *do* او الدائرة ، أي معطى حسي

أو أية قضية . وسبيل الحصول على الماهية هي ان نحاول بالخيال اي بالافتراض ان نستبعد كل المحمولات او الصفات لموضوع ما بقصد اكتشاف المحمولات التي يؤدي حذفها الى اختفاء الموضوع نفسه ، فهذا العنصر الباقي الثابت هو الماهية . فنحن هنا اذن أمام منهج جديد نستطيع بواسطته أن نتكشف عن الماهيات وهو منهج التغيير بالخيال والافتراض ، هذا ثم ان الماهية ليست معنى مجرداً وإنما هي — بما لها من ثبات — « حقيقة عينية » ، هي كيان الموضوع نفسه ، هي كل مكاني زمني له كفياته الثانوية ويقوم كجواهر وكوحدة عليّة ، وبهذا الاعتبار تدرك الماهيات في تجربة حدسية معاشة أو تربية رؤيوية حدسية .

ونظرية الماهيات هذه لا توضع في إطار واقعية أفلاطونية حيث تقوم الماهيات في ذاتها ، ان الماهية عند هوسيرل هي فقط ما فيه ينكشف لي « الشيء نفسه » كمعطى أصيل في ذلك المجال الحيوي الذي تحدثنا عنه .

ثم إن هناك ماهيات لكل شيء ، ماهيات للكيفيات الحسية وماهيات للمواطف وماهيات رياضية وغير ذلك . ولا ترد بعضها إلى بعض ، كما ان الماهيات تتجاوز الزمن وخارجة عنه *extra-temporelles* ومن هذه الزاوية يمكن مقارنتها بالمثل الافلاطونية أو بالحقائق الأزلية عند مالبرانش .

هذا كله عن موقف هوسيرل من المعرفة باعتبار انها تقوم على « ماهيات » . لكن هناك جانباً آخر في الفلسفة الفينومولوجية هو صلة المعرفة بموضوعاتها .

ولهم هذه النقطة نتذكر قول بركلي *Berkeley* بان الخطأ الأساسي في نظرية المعرفة هو قولها بأن « الفكرة » في الذهن هي فكرة « لـ » شيء ما يقابلها ، فمشكلة الحقيقة عنده تكمن في هذه الكلمة الصغيرة « لـ » *of* . ولقد ارتضى بركلي اسقاط هذه الكلمة في نظريته للمعرفة لكي لا يقوم عالم مادي ، فليست فكرة المادة عنده فكرة « لـ ... شيء ما » .

وعلى العكس من هذا يلح هوسيرل تحت تأثير استاذة برنتانو *Brentano*

على الصفة « القصدية » للمعرفة التي تجعل كل فكرة أو حكم أو شعور منتجها نحو موضوع خارج عنه ، وقاصدا اليه . فلقد ذهب برنتانو في تجاربه القصدية *Expériences intentionnelles* إلى أن الوجدان أو الشعور في كل أحواله إنما « يقصد » دائما موضوعا غير ذاته باتجاهه نحو موضوعات خارجة عنه . فالحكم يقصد موضوعا وكذلك عاطفة الحب أو شعور الاحترام أو غير ذلك فكلها قاصدة ، وبالجمله فان الوجدان أو الشعور هو شعور بشيء ما عند هوسيرل ولذلك فانه يرفض بدهاة قول ديكارت « أنا أفكر إذن أنا موجود » لأنه يرفض أن يكون هناك شعور بدون موضوع غيره يقصده الشعور .

هذا والوجدان أو الشعور يمكن أن يقصد الموضوع على أنحاء مختلفة : يقصده ك موضوع حاضر ، أو ماض أو مستقبل أو واقعي أو ممكن أو محبوب أو مخيف الخ ... أعني يقصد دائما شيئا غيره وخارجا عنه . وهكذا يبدو الوجدان أو الشعور عند هوسيرل - على عكس ما كان في نظر علم النفس التقليدي - شيئا لا محتوى له ، اذ بنيانه الوحيد هو القصد إلى غيره ولا شيء أكثر وهذه هي الفكرة التي ستبدأ منها الفلسفات الوجودية عند هيدجر وسارتر والآخر الذي تركته الفنونولوجيا في الوجودية .

بعد أن تكلمنا عن جوانب مختلفة من نظرية المعرفة عند هوسيرل يجب ان لا نغفل المنهج الفنونولوجي كطريقة لتحديد الماهيات . هذه الطريقة لا هي استبطاء ولا هي استقراء وإنما هي فقط تؤدي إلى أن « ترينا » ما هو معطى في ذلك المجرى الحيوي الذي تبدأ منه الفنونولوجيا ، أنها تمهد للحدس بالمعطى . ان اقرب شبيه لها هو الشك الديكارتي الذي يمهّد باستبعاد كل ما يحتمل الشك إلى رؤية حقيقة لا تقبل الشك لوضوحها . وكذلك الطريقة الفنونولوجية في بحثها عن « الماهية » إنما تصطنع ما اسماء قدماء الشكاك « التوقف عن الحكم » *epoché* أعني انها أمام أي معطى معقد تمارس



كما يصطلح هوسيرل أيضا « الوضع بين قوسين » لبعض عناصر ذلك المعطى حتى نرى الماهية خالصة ومباشرة ، أنها اذن لا تمارس الشك كديكارت ، وإنما فقط هي « تصرف النظر عن » كثير من جوانب المعطى وهو ما وضع بين قوسين لئلا نرى الماهية الموضوعية وحدها . هذه العملية التي تحاول تضيق الخناق حتى تتكشف الماهية وحدها من خلال ما يسطى سماها هوسيرل أيضا عليه « الرد إلى الماهية » *réduction* أي رد الأشياء إلى ماهياتها . وما عملية الحذف بالخيال أو بالافتراض التي سبق أن تحدثنا عنها إلا أحد التطبيقات الأولى في كتابات هوسيرل لهذه الطريقة الفينومولوجية التي توقف الأحكام أو تضعها بين أقواس حتى نرى الماهية الموضوعية .

وهناك أنواع من توقيف أو تعليق الأحكام : فهناك أولا ما أسماه « التوقيف التاريخي » وهو صرف النظر عن كل المذاهب الفلسفية ، ذلك لأن الفينومولوجيا لا تكثرت لآراء الآخرين وإنما تريد فقط أن تدرك الأشياء ذاتها . ثم بعد هذا التوقيف المبدئي ، يأتي « الرد الماهوي » *réduction eidétique* وهو ان « يوضع بين قوسين » الوجود الفردي للموضوع المبدئي — ويُبطل تأثيره لأن الفينومولوجيا تهدف إلى الماهية فقط . انه بحذف الفردية والوجود بصرف النظر عن كل علوم الطبيعة وعلوم الروح ، وعن تجاربها وفروضها . ان الفينومولوجيا تطلب الماهية خالصة فتستبعد لذلك كل مصادر المعرفة الاخرى ، ويضيف هوسيرل في كتبه المتأخرة « الرد الفوقاني » *Réduction transcendentale* وهو ان يوضع بين قوسين لا الوجود فقط بل كل ما لا يقوم أمام الشعور الخالص وحده وبذلك لا يبقى من الموضوع إلا ما هو معطى « قصديا » إلى الشعور الخالص أي الذات الفوقانية « *Le moi transcendentale* .

ودون أن نذهب إلى أبعد من ذلك في الكلام عن المنهج الفينومولوجي

يمكن القول بأن الفنونولوجيا فلسفة ومنهجاً تنتهي إلى تصورية فوقانية ،  
لأن الواقع الذي حرص عليه هوسيرل في البداية ينتهي إلى أنه هو الشعور  
القاصد ، وهو مجرد ظاهرة ، وهذا القصد نحو موضوع خارجي لا يستلزم  
وجود شيء بالفعل اذ هو قصد موجود حتى ولو لم يقم واقع ما إطلاقاً .

## الوجودية

الوجودية Existentialism مذهب فلسفي معاصر واسع الانتشار يضع بدلا من الوجود العام الذي اتخذه أرسطو موضوعا للميتافيزيقا ، والذي هو في نظر الوجودية ماهية للوجود وليس وجودا ، يضع المذهب الوجودي بدلا منه الوجود الفردي المشخص الواقعي في الموضع الأول من النظر الفلسفي ، ثم هو يؤكد سبقه ، ولكن سبقه على ماذا ؟ على الماهية وبالنسبة للماهية .

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فكرة الماهية essence التي ميزناها عن الوجود منذ أرسطو ، وهذا التمييز اعترفت به الفلسفات كلها ومنها الوجودية . ولكن نقطة الخلاف الأولى بين الوجودية وكل الفلسفات السابقة هي الاجابة عن السؤال الآتي : هل الماهية أسبق أم الوجود ؟ وما موضوع الفلسفة ، الماهية أم الوجود ؟

لنتذكر أن الماهية أمر عام أو كلي لأنها مجموع الخصائص النوعية التي لا تخص فرداً وإنما تخص النوع الذي ينطوي تحته أفراد ، فلذا قلت « الإنسان » مثلا فأنت أمام ماهية هي الحيوانية والنطق (الجنس القريب والفصل) وفقا لتعريف تقليدي يرجع إلى أرسطو ، ولا تخص تلك الماهية سقراط أو أوكالباس

وإنما نتحقق في جميع أفراد النوع الإنساني بحيث نرى النوع « إنسان » في كالياس على حد المثال الذي يضربه أرسطو .

إذا تذكرنا هذا نقول أيضا ان الفلاسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو رأوا على أنحاء مختلفة ومتقاربة أيضا ان موضوع الفلسفة بل العلم كله هو الماهيات أو المعاني العامة لا الأفراد المشخصة . لقد كان سقراط يحاول تعريف الفضيلة أو العدالة أو الحكمة ، أي تعريف الماهيات ، والماهية أساس العلم كما قال أرسطو وأبرز أرسطو هذا في قوله المشهور « لا علم إلا بالكل » إذ الأفراد لا حصر لها . وقد حققت المعرفة العلمية إلى الآن وجهة نظر أرسطو ببحثها دائما عن القوانين دون الأفراد أي عما هو عام ، إذ الأمر الهام في الفلسفة والعلم هو الماهيات . وهذا لا يتناقض مع قولنا في بداية هذه الفصول أن موضوع الفلسفة كما حدده أرسطو هو الوجود ، ذلك لأن الوجود عنده كما يلاحظ الوجوديون بحق هو أيضا ماهية ، لأنه الوجود المطلق ، الوجود من حيث هو وجود وقبل أن يصبح هذا أو ذاك ، سقراط أو كالياس . وبهذا لا يتناقض فيما قلناه .

يمكن الآن أن نسمي كل الفلسفات التي بحثت عن الماهية فلسفات الماهية أو الفلسفات الماهوية Essentialist Philosophies وذلك في مقابل الوجودية التي تجعل الوجود المشخص بكل ما فيه من فردية وواقعية الموضوع الحقيقي للفلسفة .

وفلسفات الماهية مختلفة فيما بينها ، فتارة تقوم الماهية مفارقة في عالم المثل وعلى غرارها أو بمشاركتها تكون الأشياء والأفراد ( أفلاطون ) ، وتارة بعد تجريدها من الأفراد تقوم في العقل الإنساني ولكنها لا تتحقق فيه إلا بعقل فعال ( أرسطو ) وتارة تقوم في عقول مفارقة ( ابن سينا ) أو حتى في العقل الالهي ( القديس أوغسطين ) ، ولكنها كلها تتفق في أن الماهيات أسبق على نحو ما من الوجود ، بل وأهم منه ، لأن الماهية هي بمثابة النموذج الذي

يبني عليه الأفراد ، وكما أن المهندس الذي يبني بيتا إنما يتصور صورته أولا ثم يحقق الصورة في الواقع ثانيا فكذلك النسبة بين الماهية والوجود . فالماهية تسبق أولا كقاعدة في عقل ما ثم يأتي الوجود مضافا إليها ومحققا لها .

ولقد أكد هوسيرل صاحب آخر فلسفة ماهوية أهمية الماهية حين قصر الفلسفة على البحث عن الماهيات فوضع الوجود « بين قوسين » طبقا للمنهج الفينومولوجي لكي يصل إلى حدس الماهيات .

هذه المقدمة في فلسفات الماهية ضرورية لفهم الوجودية : فالوجودية تمتاز كما يدل اسمها بالإلحاح على الوجود المشخص والاهتمام به وجعله موضوع الفلسفة مع إهمال تام للماهيات أو التصورات العامة التي شغلت فلسفات الماهية ، أنها على عكس الفلسفة الفينومولوجية وضعت الماهية « بين قوسين » لتتكشف عن الوجود وحده كما هو عند الفرد العائش حقيقة .

يقول جابريل مارسيل Gabriel Marcel وهو وجودي معاصر « إنني أميل من جهتي إلى إنكار الصفة الفلسفية الحقة على كل مؤلف لا أتبين فيه ما أسميه عض الواقع » (١) ، أي القبض على الوجود الفردي . فلقد درجنا بطبيعة تكويننا الفكري وتراثنا العلمي على أن لا ندرك في الأفراد إلا الجانب الذي يشترك فيه وهو الماهية . أما ما يخص الفرد في وجوده المشخص فإنه يفوتنا : عندما يتحدث البيولوجي مثلا عن السمك ويفسر كيف يتنفس وكيف يمتشق إذا ما أخرج من الماء ، فانه يتكلم عن نوع السمك أو ماهيته أو قانونه العام . ولكنه لا يهتم بصفته بيولوجيا بالظواهر المعقدة التي تحدث لهذه السمكة المفردة بالذات عندما تتنفس وتموت مخنقة . وهو لو فكر أو اهتم بحالة هذا المفرد فانه سيرجع إلى نظريته العامة وقوانينه البيولوجية للتنفس والاختناق عند السمك ، أما التنفس والاختناق عند هذا المفرد بالذات فليست

---

(١) Du Refus à l'Invocation : Gabriel Marcel ص ٨٩

عنده فكرة عنه . وهنا تقول الوجودية بأن الواقع الذي يعنى به الفيلسوف هو مثل هذا الوجود الذي يشعر به الفرد الانساني بالذات لا تلك القوانين العامة التي تخص الأنواع والماهيات .

وهذا ما عبرت عنه سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir الكاتبة الوجودية على طريقتها القصصية عندما قالت « أذكر اني شعرت بسكينة عظيمة لما قرأت هيجل فوق مقاعد المكتبة الأهلية ( بباريس ) في آب ( أغسطس ) ١٩٤٠ . ولكن عندما ألفت نفسي مرة اخرى في الشارع ، في حياتي ، خارج ذلك النسق الفلسفي ، تحت السماء الحقيقية . لم يعد النسق يفيدني بشيء : انه قدم تحت معاذيره باللامتناهي ( الله ) عزاءه لي عن الموت ، لكنني ما زلت راغبة في الحياة بين أناس أحياء » (١) .

من هذا يتضح أن الفلسفة الوجودية تندرج تحت اسم المذاهب الواقعية التي تهتم بالواقع - وفي هذه المرة الواقع الإنساني وحده - لا بالماهيات والتصورات .

\*\*\*

ولكن سارتر وصف الوجودية أيضا بأنها « مذهب انساني » - وهذا عنوان أحد كتبه (٢) - الامر الذي يلفت نظرنا منذ البداية ، وهو يشرح هذا الوصف كما يأتي : « يمكننا القول منذ البداية باننا نفهم من الوجودية المذهب الذي يجعل الحياة الإنسانية « ممكنة » ، والذي يقرر من جهة أخرى بأن كل « حقيقة » وكل « فعل » يتضمن بيئة وذاتية إنسانية » (٣) .

فهو يجعل الحياة الإنسانية ممكنة لأنه استغنى عن « الألوهة » فأصبح الإنسان

---

(١) Pour une morale de l'ambiguïté : Simone de Beauvoir من ٢٢١

(٢) L'Existentialisme est un Humanisme : Jean Paul Sartre

(٣) المرجع السابق ، طبعة Nagel ١٩٧٠ ص ١٢

ملك حريته ورهن عمله ، كما ان الذات الإنسانية هي منبع كل حقيقة وكل قيمة خلقية . وفي الواقع كانت الوجودية — في فرنسا خاصة — تعبيراً عن بأس الإنسان الذي قاسى الحرب العالمية الثانية ، الإنسان بدون عقيدة ولا أسرة ولا هدف في الحياة <sup>(١)</sup> ولا حرية ، فجاءت الوجودية تفك أغلاله وتطلق حريته وتعيد اليه تفاؤله . لكن أي تفاؤل هذا الذي تصوره سارتر من وراء وجوديته ؟ ان الماركسيين والمفكرين الكاثوليك لا يشاطرونه التفاؤل وبأخذون عليه مأخذ : فأما الماركسيون فيقولون ان الوجودية قد تنكرت للتماسك الاجتماعي الذي هو أساس العمل والتقدم ، لأن سارتر اعتبر الإنسان في فريدته المنعزلة فبدأ من أنا أفكر الديكارتية ، أي من تلك اللحظة التي يبلغ فيها الإنسان منتهى الإنغلاق على نفسه والانعزال عن الآخرين فلا يستطيع العودة إلى التماسك والتعاون مع هؤلاء ككتابة أو طبقة عمالية حيث لا يخدم في أنا أفكر ، وهذا هو منتهى اليأس . وأهم من ذلك ما يأخذ المفكرون الكاثوليك على سارتر من انه أنكر جدية مشاريع الإنسان وأعماله لأنه عندما ينكر سارتر وجود الألوهة وبالتالي أوامرها والقيم الخلقية القائمة منذ الأزل فانه لا يبقى الا العفوية في الأفعال حيث يفعل الفرد من غير مدني القيم المسبقة كما يعجز عن تقويم أفعال الآخرين <sup>(٢)</sup> .

والواقع ان نقطة البدء في وجودية سارتر هي انها فلسفة ملحدة لا بمعنى انها تنفاني في اثبات عدم وجود الألوهة وانما فقط بمعنى انها تبدأ ببساطة من عدم وجودها ثم تقرر بناء على ذلك « ان الوجودية ليست إلا المجهود لاستنتاج كل النتائج لموقف ملحد متسق » <sup>(٣)</sup> .

ان مدى أو مجموع تلك النتائج لموقف ملحد كهذا هو ما يحدد معنى « إنسانية » الوجودية وكونها تجعل الحياة « ممكنة » كما يرى صاحبها .

(١) La Philosophie contemporaine en Europe : Bochenaki ص ١٤٩

(٢) المرجع السابق ص ٩٤

(٣) المرجع السابق ص ١١

وأولى نتائجها وأهمها جميعا هو انه حيث لا توجد ألوهة تتصور صورة الانسان أو « ماهيته » أولا ثم تحققها في الفرد ثانيا . كما يتصور الصانع وظيفة مشروط الورق ( والمثال من سارتر ) أولا فيصنع المشروط ليستخدمه في اداء وظيفته بعد ذلك ، فانه كما يقول سارتر لم يبق إلا القول : « بأنه يوجد على الأقل موجود يسبق وجوده ماهيته ، موجود يوجد قبل أن يستطيع أن يُعرّفه أي تصور ، وهذا الموجود هو الإنسان ، أو كما يقول هيدجر . الواقع الإنساني . فما معنى ان الوجود يسبق الماهية ؟ معناه ان الإنسان يوجد أولا ، نلقاه ، أو يبرز إلى العالم ، ثم هو بعد ذلك يُعرّف نفسه . والإنسان كما تتصوره الوجودية اذا لم يمكن تعريفه فذلك لأنه هو لا شيء في بدايته . انه سيكون فيما بعد ، وسيكون كما سيصنع ذاته . وهكذا لا توجد طبيعة إنسانية لأنه لا توجد ألوهة تتصورها » <sup>(١)</sup> . هذا ما يقول سارتر .

وليس طبعاً كل مذهب ملحد يرفض أن تكون للإنسان طبيعة تتحقق في أفرادها : فملحدو القرن الثامن عشر من أمثال فولتير وديدورو كانوا يعتقدون أن هناك طبيعة إنسانية تتحقق في انسان الغاب وفي البرجوازي على سواء ومن ثم فتعريفهما واحد . ولكن سارتر لا يرى للانسان طبيعة كما لم ير له ماهية سابقة . انه يوجد أولا وحسب .

انستمع إلى جورج بتاي G. Betaille الوجودي فيما يقوله عن الصدفة التي تأتي بالانسان إلى الوجود : « اذا تدبرت أمر محيبي إلى العالم ، المرتبط بمولدي ، ثم باتصال رجل بامرأة ، وحتى لحظة الاتصال ، لوجدت ان صدفة وحيدة قررت امكان هذه الذات التي أكونها : انها في الواقع عدم احتمال هائل لموجود واحد ، وهو الذي يدونه ما وجد شيء بالنسبة اليّ . ولو حدث هناك أضعف اختلاف في سلسلة الأحداث التي أنا ختامها ...

(١) سارتر ، المرجع نفسه ص ٢١ - ٢٢



لكان هناك موجود آخر ، ولما كان فيما يخصني الا العدم ، كما لو كنت ميتا <sup>(١)</sup> وطبعاً هذا لا يفسر كيف ان الانسان يوجد أولاً . لكن سارتر كان أكثر توضيحاً وقطعاً في هذا الموضوع عندما قال : « الوجود لا علة له ولا سبب ولا ضرورة » « الوجود لا معقول » .

نتساءل الآن أي الوجودين : الوجود الخارجي الذي يبدو أن كلام جورج بتاي ينصب عليه أساساً ، أم الوجود الباطني الوجداني هو نقطة البدء وموضع النظر في الفلسفة الوجودية ؟ يقول الوجوديون ان أول وجود في متناولنا هو وجودي أنا الباطني ، ولذلك فان الميتافيزيقا تبدأ عندهم بالوعي بالأننا ، والالتفات إلى كل مشخصاتها الفردية ، أعني تبدأ بالفنومولوجيا التي تصف المواقف المعاشة حقاً في كل فرديتها وهذا ما لا يستطيع أن يتعرض له عالم النفس لأنه كعلم إنما يبحث عما هو عام ، عن الماهيات او القوانين . لذلك فان بعض الوجوديين يهرون عن آرائهم بطريق القصص والروايات لأن هذا الأسلوب من التعبير أقدر على وصف المواقف الفردية وخطجات الوعي من الأسلوب الفلسفي . على كل حال تبدأ الوجودية بالوجود الباطني ، يقول لويس لافل Lavelle وهو وجودي آخر : « ان الفلسفة لا تخرع شيئاً ، هي في كل واحد منا ذلك الوعي بالوجود وبالحياة . هي ذلك المجهود الفكري الذي نحاول به أن نصل في أعماقنا إلى منبع وجود يبدو أنه فرض علينا دون أن نستشار فيه والذي نقبل رغم هذا أن نتحمل أعباءه . هي تطمع في أن تربتنا كيف أن ذلك الوجود الذي قد يعرف كل آلام العزلة هو في حاجة إلى العالم كله ليشد من أزره ، وكيف أنه في علاقة مع كثرة من الموجودات الأخرى هي علاقة تبادل لا يتقطع من الحسنات والجروح . هي نحاول أن نقض على ناصية الواقع من الداخل بواسطة فعل من أفعال المشاركة الوجدانية الحية بدلاً من أن تعطينا منظراً خارجياً نكون نحن أنفسنا

---

(١) L'Experience Interieure : G  rge B  taille. ص ١٠٩

غائبين عنه ، <sup>(١)</sup> . والمشاركة الوجدانية التي يشير إليها لافيل والتي هي أساس الوصف الفنونولوجي هي الحدس *Intuition* أي الإدراك المباشر والرؤية التي لا تتميز عن المرئي والمعرفة التي لا واسطة فيها . لكن الحدس عند الوجوديين يتجه بصفة خاصة إلى الفوص في الحياة العاطفية أو الشعورية التي لم تكثر لها الفلسفات من قبل ، فالوجودية تحاول ان تكتشف الوجود عن طريق الحياة العاطفية : القلق ، اليأس ، الخوف من الموت . وغيرها ... من المشاعر المؤلمة التعسة .

أما وقد تبيننا أن الوجود المقصود في الوجودية هو الوجود الباطني أي الوعي ، فانا نكون الآن في وضع أفضل لفهم قول سارتر والوجوديين : أن الوجود سابق على الماهية .

ذلك لأن الوجود بهذا المعنى يقال على الإنسان وحده لأنه هو الوعي ، أما الحجارة أو المنضدة فهي أشياء كائنة في ذاتها وعلى حالها وغير موجودة بهذا المعنى .

ثم إن الوجود كوعي هو أيضا «فعل أو عمل» *action* والأشياء كالحجر أو المنضدة تبقى على حالها فلا تفعل شيئا ، أما الإنسان فانه يصنع نفسه كما يختارها ، انه صنع نفسه ، انه يخلق ماهيته ، وسارتر لا يقصد طبعاً ان الانسان يخلق الماهية النوعية للإنسان التي عرّفها أرسطو بأنها الحيوانية والنطق ، وانما يقصد الماهية الفردية المميزة للفرد كفرد ، أو كما عبر هو : « الإنسان يوجد أولاً ... ثم فقط بعد ذلك هو هذا » الشخص ، أو ذاك ... الإنسان يجب أن يخلق لنفسه ماهيته . وهذه هي الذاتية المغلفة التي عابها الماركسيون على سارتر ، ولكن سارتر يقول ان ما عناه بذلك هو ان الانسان أكثر قدراً أو كرامة من الحجر والمنضدة لأن الإنسان وحده هو الذي يصنع ذاته بأن يسقطها على المستقبل ويطرحها فيه « كشروع » *projet* . فوجود الإنسان هو مشروع

(١) La Moi et son Destin : Louis Lavelle. ص ١٠٥ - ١٠٦ .

مستقط على المستقبل : يقول سارتر « الإنسان هو مشروع يحيا ذاتيا بدلا من أن يكون رغاء أو غفنا أو كرنبة [ كذا ، والمقصود أن هذه أشياء لا تفعل ] ولا شيء يسبق لهذا المشروع ، ولا شيء في السماء المعقول [ أي لا ماهية سابقة على هذا النوع من الوجود الذي كلما تتحقق منه مرحلة تصبح هذه المرحلة جزءاً من ماهية الإنسان التي لا تستكمل إلا في آخر مراحل الحياة ] والإنسان سيكون أولاً ما شرّعه لنفسه » (١) . ولقد أصبح المؤلفون من بعده يألفون الحديث اليوم عن الإنسان كمشروع ، يقول مثلاً فرانسوا جريجوار « كل إنسان - وهذا ما يفرق فيه عن الحيوان - يعيش المشروع » (٢) .

إن الوجود الإنساني الذي حدده سارتر هنا بالوعي ثم بصنع الذات أو بالمشروع الملقى على المستقبل هو عنده أيضاً حرية أو اختيار حر ، فالوجود كذلك اختيار حر ، بمعنى أن الإنسان إذا يصنع ذاته ويكون مشروعا ملقى على المستقبل لا بد أن يوجد قبل ماهيته ليختار ما سيكون عليه ونحن بعد كل اختيار حر نحدد ماهيتنا ، ولا نستطيع أن نتنبأ بماهية أي إنسان إلا بعد أن إن يختار . فواضح إذن أن سبق الوجود على الماهية ميزة اختص بها الإنسان وحده ، أما الكائنات الأخرى فعلت بخلاف الإنسان تخضع للحمية ويمكن التنبؤ مقدماً بما ستصير إليه ، أي بأحوالها المتعاقبة التي لا اختيار لها فيها : ففي حبة من البازلة أو من الحيار ( والأمثلة من سارتر ) مثلا نرى مرسومة كل الأحوال المتعاقبة التي تتابع فتجعل كلا منهما في نهاية الأمر نبتة من نوع معين . فالماهية هنا سابقة على وجود النبتة المهيئة ، وهذه النبتة حققت خطة مرسومة من قبل ، أعني ماهية سابقة وكامنة في الحبة . ومن ثم نرى كيف أن الإنسان وحده هو الذي يتخير حراً والذي باختياره الحر يصنع ماهيته ، وفي عبارة مألوفة عند سارتر هو الذي « يتخير ذاته » se choisir . وهكذا يمكن القول مع سارتر « بالنسبة لواقع الإنسان

(١) نفس المرجع Sartre ص ٢٢ - ٢٣

(٢) Les Grands Problèmes Métaphysiques : F. Grégoire ص ١٥

لا فرق بين أن يوجد وبين أن يصغير ذاته <sup>(١)</sup> . بهذه المناسبة نذكر ما نقوله هيلين برتراند في قصة دم الآخرين مؤلفتها سيمون ده بوفوار <sup>(٢)</sup> ، عندما تعجب هيلين بمعشوقها جان بلومار لما يبدو عليه من استقلال واكتفاء بذاته فهي تقول له : « ان هذا هو أقوى ما فيك ، انك تكفي ذاتك بذاتك ، اني أشعر انك خلقت ذاتك بمفردك » . وفي فقرة لاحقة يبدو لما عجبيا ان تكون لعشيقها أم ككل الناس فهي تقول : « أعجب لفكرة انه يدين بحياته لشخص آخر ! أهل كان يمكن الا يوجد ؟ » .

هذا والإنسان في كل مراحل حياته يفتح أمامه أفعاله باب الاختيار الحر ويجد امكانات كثيرة كأن يفعل هذا أو ذاك ، وهو يتردد أمام تلك الإمكانيات بحيث لا نستطيع أن نتنبأ بما سيختاره ولا نعرف ماهيته التي سيرتضيها لنفسه ، ولكنه بعد أن يتم الاختيار تعلم عندئذ انه حدد اختياره وماهيته .

نساءل الآن ما مدى هذه الحرية الانسانية عند سارتر ؟

ان الواقع الذي يبدأ منه المذهب الوجودي كما قلنا هو الوعي ، الوجدان ، العالم الباطني ، ولكن هذا لا يستبعد الوجود الخارجي ، فهو مذهب لا ينكر الوجود الخارجي بل على العكس من هذا هو رد فعل على المذاهب الفلسفية التي ظهرت منذ ديكارت وأمعنت في التصورية Idealism إلى أن قالت ان الوجدان أو الفكر مقل دون الخارج وانه منطوي في نفسه على الوجود .

والوجوديون يجمعون على ان الوجود الباطني او الوعي يمتاز بالهنا والآن أي في مكان وزمان معينين ، وهذا هو الالتقاء بالعالم الخارجي . والدرس الذي تعلمه سارتر من الفنونولوجيا عند هوسيرل هو ان الوعي وأفعاله أو حياتنا الوجدانية كلها « قاصدة » إلى موضوعات ، فالوعي كوجود هو

(١) Être et Néant : Sartre. ص ٦٦٠

(٢) Le Sang des Autres : Simone de Beauvoir (٢)

أيضا وعي بعلاقات مع العالم الخارجي وبصفة أنخص مع الوجدانات الأخرى التي هي غيري ، أعني « الآخرين » Les autres . وعبرة الحياة الباطنة التي يستعملها علم النفس عبارة خادعة اذ الوجدان قاصد أو متجه دائما إلى موضوعات غيره ، ومؤلف من علاقات مع الخارج . والوجدان الذي لا يكون وعيا بشيء ما غيره ، ليس وجدانا ولا وعيا كما بين هوسيرل ، فهو يتوقف في وجوده الذاتي على ما نسميه الوجود الخارجي وخاصة على الوجدانات التي تنزع إلى أن تفرض عليه وجهة نظرها . وبدون تلك الوجدانات الأخرى لا يستيقظ عنده الوعي إلى معرفة ذاته . فهل هذا العالم الخارجي يفقدنا حريتنا ؟ العالم الخارجي لا يفقدنا حريتنا ، لأن كل ما لا ينتسب إلى عالم الوجدان إنما هو كمادة خام يستطيع الوجدان أن يسيغ عليها بملء حريته المعنى الذي يختاره لها والموقف الذي يرتضيه بشأنها : الدنيا ممطرة أو حارة ، فلان قبيح أو عاجز اليدين الخ ... تلك وقائع يفرضها العالم الخارجي عليه ولا حيلة له بازائها ، ولكنه سيد الموقف الذي يفقه حيالها وحر في وجهة النظر التي يسيغها عليها والسلوك الذي يرتضيه نحوها . فذلك لأنه يستطيع ان يقي نفسه من الجوع أم لا ، يستطيع أن يكون ضخوراً أو يقف موقف الثائر أو غير ذلك . فالعاجز مثلا كما يقول سارتر لم يحتر نفسه كذلك ، ولكنه لا يمكن أن يكون عاجزا إلا إذا اختار الطريقة التي يكون بها عاهته كأن يكون ثائرا أو مهينا ، أو راغبا في اخفاء العجز أو ضخورا فيحدث الناس عنه : « اني اختار نفسي - كما يقول سارتر - لا في وجودي ولكن في طريقة وجودي » (١) أي في الموقف الذي افقه حيال ما لا يتوقف على ارادتي ، وهذا باب كبير مفتوح أمام الحرية .

والعالم الخارجي ليس فقط الطبيعة وإنما أيضا الماضي أو التاريخ ، وسارتر يأخذ بوجهة نظر المادية التاريخية التي هي مذهب في الحتمية التاريخية فيقول ليس الإنسان إلا « موقفا » Situation ... فهو محكوم تماما بطبقته وأجره ،

(١) Être et Néant : Sartre ص ٢٩٢ ، ٢٩٣

وطبيعة عمله ، محكوم حتى في عواطفه وحتى في أفكاره <sup>(١)</sup> . ومع ذلك فباب حريته مفتوح على مصراعيه ، ويكفي دليلا على هذا أن نفكر في نجاح رجل وفشل آخر في معترك الحياة رغم أنهما في البداية حكمتها نفس الظروف .

هذا وليست الحرية خاصة بأفعال الإرادة ، وحدها وإنما كما يقول سارتر ان عواطفنا وأهوائنا وأفكارنا أيضا تتوقف على حريتنا ، أنها حرة ، ان « جيني » مثلا هو حر ويعكس حريتي ، فلنأضغ كل حريتي في جيني وأختار نفسي جيانا في ظرف أو في آخر . انه لا يخرج شيء عن نطاق حريتي <sup>(٢)</sup>

لنستعد ما قلناه في صورة أخرى . ان أنيتنا أو وجداننا يتوقف على العالم الخارجي الذي أدرجنا فيه والذي بدوننا نصبح لا شيء بالمرة . ونحن ازاء هذا العالم المفروض علينا في عجز تام عن أن نغير فيه . ولكن علاقتنا به ومواقفتنا منه تتوقف علينا ، فنحن أحرار في أن نتخير مواقفنا وسلوكنا نحوه . ومن ثم نستطيع أن نفهم تلك القضية الغريبة التي يقول بها أكثر الوجوديين وهي اننا نحن الذين نخلق العالم ونخلقنا . العالم يخلق أنفسنا وذواتنا . وهم يقصدون اننا نخلق العالم كواقف لنا نتخيرناها . وهذه هي ذواتنا .

ولكن هذه القضية ليست جديدة كل الجدة ، فنحن نعلم من الأخلاق والدين ومن تجاربنا ان مجرد توفر النية أو الفكرة لا يكفي وحده في ان نكون شجعانا أو محسنين ، بل لا بد أن نغير سلوكنا وأفعالنا حيال الناس لكي نكون كذلك . بمعنى آخر وجداننا لا يتخير ذاته أو ماهيته فيصبح شجاعا أو محسنا إلا بأن يتخير أولا نوع العلاقات والسلوك والعالم المؤلف من الأشياء والناس . فكما يكون هذا الاختيار الأخير يكون بالتبعية الوجدان أو الذات أو الماهية . وإذا فكما نخلق عالمك تكون أنت كما يريد الوجوديون .

---

(١) Sartre في مقال مجلة Les Temps Modernes ١٩٤٥

(٢) Etre et Néant : Sartre ص ٥٢٠ - ٥٢١

من هذا تلمح كيف ان المفكر الوجودي بما له من شعور قوي بوجوده يؤدي به إلى أن يصنع العالم الذي يعيش فيه فيصنع تبعا لذلك ماهيته هو مفكر مضطر أن يواجه المسألة الخلقية ، أو الجانب السلوكي أو العملي للمذهب .

بهذه المناسبة يجب أن نتذكر الموقف المشترك في الاخلاق بين فلسفات الماهية فكلها تفترض مقدما ماهيات خلقية أعني مثلا أو قيما عامة للخير والفضيلة والعدالة تفترض علينا من الضمير ألا من أعلي ويجب أن نتجه نحوها الارادة أو السلوك اذا أريد به أن يكون خلقيا . اما الفلسفة الوجودية فعارية عن المثل والماهيات العامة فهذه لا تقوم مقدما في ذاتها وانما هي من صنع الإنسان ولا وجود لها في غير عالمه . فالوجودي عليه إذن أن يصطنع منها ما شاء وأن يختارها اختراعاً ولذلك فإن الوجودي يسير كما لو كان في ليل حالك لا نجم فيه تميز له الطريق . وفي هذا الطريق المظلم عليه أن يمارس دائما اختياره الحر لمثله السلوكية وأن يسلك ما اختار . وهنا نصادف مسألة «المسئولية» *responsabilité* التي تحدث عنها سارتر ، وعن خطورتها من وجهة نظره .

ذلك لأن سارتر يقول كما ان الانسان يختار حراً ما سيكون عليه من ماهية فانه «مستول» أيضا عن اختياره أي عما يصدر عنه من أفعال وهذا رأي نرتضيه منه ، ولكن سارتر يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول أن الانسان لا يتحمل المسؤولية عن نفسه فقط وانما عن الإنسانية جمعاء : فأنا عندما أرتضي سلوكا لنفسي أكون قد ارتضيته للإنسانية كلها وشرعته لها ، مثلا عندما أتزوج بدلا من اتخاذ خيالات ( والمثال من سارتر ) فانما أكون قد ارتضيت وحدانية الزوجة للجميع ، ومن ثم فاني أتحمل المسؤولية عن نفسي وعن الجميع أيضا إذ انني باختياري لنفسي هكذا أكون قد اخترت أيضا نوع العلاقات بين الناس وبالتالي خلقت صورة الإنسان كما ارتضيتها ، ومن ثم عظم مسؤوليتي عن الإنسان عموما أمام نفسي <sup>(١)</sup> . ولقد ذهب سارتر إلى حد القول بأنه كفرد

(١) L'Exist. est un Hum. : Sartre ص ٢١

هو مسئول عن الحرب العالمية الثانية أمام نفسه وعن الجميع كما لو كان هو الذي أعلنها <sup>(١)</sup> ، ذلك لأنه بازاء هذا الحدث الخطير الذي لم يتوقف عليه اتخذ موقفاً بملء حرية كأن يكون مثلاً مشاطراً أو مناهضاً وبذلك شارك في قيامها بحريته ويحمل مسئوليتها عن الجميع . ومع أنني غير مقتنع برأي سارتر بأن مسئوليتي عن اختياري المحدود باللغة العظم الى حد أنها تصبح مسئولية عن الإنسانية كلها إلا أنني اسلم بوجهة نظره لأمضي إلى قوله بأن هذا الفهم للمسئولية يساعدنا على فهم تعابير رنانة كالقلق والاهمال واليأس .

فالقلق *angoisse* ناجم عن المسئولية ويعرفه - كما يقول سارتر - الذين يتقلدون المراكز الرئاسية : فعندما يتحمل ضابط مسئولية هجوم ويرسل جنوده إلى الموت فإنه طبعاً لا يقوم بالاختيار وحده وإنما هو يأمر بأمر القيادة العليا ، ولكن هذا الأمر يتسع لمختلف تأويلاته وتعديلاته وهذه من أخص واجباته التي تقرر مصير جنوده ، وهنا لا يستطيع إذا اتخذ الضابط قراراً إلا أن يحس « بالقلق » لأن قراره لا قيمة له إلا لأنه اختاره هو ولأنه مسئول عما اختار <sup>(٢)</sup> .

أما فيما يختص بالإحساس « بالأهمال » *Délaissement* وهذا التعبير محبب لدى هيلجر فهو يعني عند سارتر ان الالوهة غير موجودة وانه يجب أن تستخلص كل نتائج عدم وجودها . وهنا نواجه مشكلة السلوك الخلقي التي نحدثنا عنها بكل حدتها ، فعندما لا توجد ألوهة تفرض شريعتها وعندما لا توجد قيم خلقية قائمة نحتكم إليها ، لا يبقى إلا القول بأنه لا يوجد إلا أناس وحسب وهؤلاء يحترعون قيمهم كما شاءوا . كتب دستوفسكي *Destovieski* يقول « إذا لم يكن الله موجوداً فإن كل شيء يصبح مسموحاً » ومن هنا يبدأ السلوك الخلقي عند سارتر ، فحيث أن الالوهة غير

(١) *Etre et Néant* : Sartre . ص ٦٤١

(٢) *L'Exist. est un Hum.* : Sartre ص ٣٢



موجودة فالإنسان « مهمل » *délaissé* لأنه لا يجد في باطنه ولا في خارجه فيما يحتكم إليها ، وبالتالي لا توجد هنا حتمية سلوكية ، وانما الإنسان حر بل هو الحرية ، وهو بدون مبررات أو معاذير لأفعاله ، وهذا ما يعنيه سيارتر بقوله « أن الإنسان محكوم عليه بالحرية » . ومن ثم إذا لم يكن أمام الإنسان شيء يهديه أو يعينه فلم يبق إلا أن يتحرق الإنسان نفسه في كل لحظة أو فعل ، فمستقبل الإنسان هو الإنسان ، بمعنى أن الإنسان يتظره مستقبل بكر ، وهنا موضع الإهمال .

أما « اليأس » *désespoir* فممنه اكتفاؤنا بالاعتماد على ارادتنا أو على مجموعة الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكنا . فقد اعتمد على محبي صديق ، وهو يأتي بالقطار أو بالمترو ، والقطار يأتي في وقته أو المترو يخرج عن قضاياه ، فأنا في ميدان الممكّنات . ولكن عندما تتجاوز الممكّنات حدود حساب الدقيق يدب اليأس . وفي الواقع عندما كان ديكارت يقول « اقهر نفسك بدلا من ( قهر ) العالم » انما أراد أن يقول الشيء نفسه وهو اعمل بدون أمل (١) .

ورغم أن الوجودية لا تعترف بوجود قيم تضيء أفعالنا إلا أنها دعوة لأن نمارس دائما اختيارنا الحر وأن نتابع الحياة والا نقف مكتوفي اليدين أي نتوقف عن الوجود . ومن ثم نجح عند الوجوديين فكرة ضرورة « الإنخراط » في الحياة *Engagement* أي يجب أن ننخرط في الحياة بأن لا نتوقف عن ممارسة الاختيار الحر . فالوجودية ليست دعوة للخمول لأنها تعلن أنه لا وجود إلا في الفعل والعمل ، بل تذهب إلى أبعد لأنها تضيف : ليس الإنسان إلا مشروعه فهو ليس إلا مجموع أفعاله . وفي ضوء هذا كما يقول سارتر يتزعج بعض الناس من الوجودية لأنهم كثيرا ما لا تكون لهم الا طريقة واحدة لينحملوا بها يؤسهم حين يقولون أن الظروف كانت ضدنا ، أو اننا نساي أكثر مما نحن عليه ، أو لم تقع في حب كبير لأننا لم نلق الطرف الآخر

---

(١) المرجع نفسه ص ٤٩ - ٥١

الجدير بمثل ذلك الحب ، أو لم يؤلفوا كتابا قيما لأن وقتهم لم يتسع لذلك . أما بالنسبة للوجودية فإنه لا يوجد حب كبير إلا في الحب الفعلي ، ولا عبقرية إلا في الإنتاج فعبقرية راسين Racine ( أديب كلاسيكي ) هي مجموعة أعماله التراجيدية ، ولا يمكن أن ننسب إليه امكان كتابة تراجيديا جديدة حيث انه لم يكتبها . فالإنسان ينخرط في حياته ويرسم وجهه . وخارج هذا الوجه لا يوجد شيء بالمرّة . ومثل هذا القول يبدو قاسيا لمن لم ينجح في حياته ، ولكنه تفكير يهيئ الناس لكي يفهموا بأنه لا قيمة إلا للواقع ، للعمل ، للانخراط ، وأن الأحلام والصبر والأمل انما هي تعريف للإنسان كحلم كاذب وصبر مجهض وأمل خائب . وسارتر يقول ان هذا هو منتهى التفاؤل<sup>(١)</sup> !!

ويرد سارتر على هؤلاء الذين يأخضون على الروايات الوجودية انها وصفت أناساً ضعافا جبناء ووضعاء ، ويقول ليس ذلك لأنهم حقاً كذلك ، لأن الوجودية اذا أقرت أميل زولا Zola على أن هؤلاء الناس هم هكذا بسبب البيئة والمجتمع والحتمية البيولوجية أو السيكلوجية ، فإن أمثال هؤلاء الناس يطمشون فيعلنون أنهم كذلك ولا حيلة لهم . ولكن الوجودية تقول : « ان الجبان مسئول عن جبنه ، فهو ليس جبانا بسبب قلبه أو رثته أو مخه أو أي جهاز فزيولوجي يحتم الجبن ، وانما هو جبان لأنه كوّن ذاته جبانا بأفعاله ... فالجبان يعرف بأفعاله . ان ما يفرع الناس هو أن الجبان الذي تقلمه هو ملذب بجبنه ومسئول عنه ، أما ما يرضى الناس فهو ان نقول لهم ان الانسان يولد جبانا أو بطلا ... ان ما تقوله الوجودية هو أن الجبان يصنع نفسه جبانا وأن البطل يصنع نفسه بطلا ، وأن هناك امكانا للجبان لكي لا يظل جبانا وللپطل لكي لا يظل بطلا . اذ الأمر الهام هو الانخراط التام وليس ذلك الانخراط هو أن حالة خاصة او فعلا معيناً يجعلك تنخرط كلياً ( أي بصفة دائمة ) وانما هو اختيار حر<sup>(٢)</sup> .

(١) المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٨

(٢) المرجع نفسه ص ٥٩ - ٦٠

هكذا الوجودية مذهب انساني في تصور سارتر لأنها ليست إلا استنتاج النتائج لموقف ملحد ، فلم يبق إلا الانسان وحيدا والانسان يوجد قبل ماهيته . وهو دائما خارج ذاته بالقائه مشروعه على المستقبل ، وهو بحريته يتابع أهدافا تتجاوزه وبهذا يستطيع أن يصنع ماهيته ، والانسان باعتباره هذا التجاوز ولكونه لا يدرك الأشياء إلا لصلتها بهذا التجاوز هو قلب أو وسط هذا التجاوز transcendance .

فالإنسان ليس مطلقا على ذاته ولكنه مائل دائما في عالم إنساني من صنعه ومن مواقفه الحرة ومن خلقه ، حقائقه وقيمه الخلقية وكل شيء يتوقف على عمله وعلى انخراطه الدائم الحر أيضا . هذا هو التفاؤل الوجودي . ويضيف سارتر « أما إذا اعتبرنا الأخلاق بأسا كما يرى المسيحيون فالوجودية تنبع من بأس أصيل » (١)

ربما يبدو أنني أسهيت في الكلام عن الوجود الإنساني بمناسبة الوجودية أكثر من الكلام عن المعرفة ولكن الفكرتين - الأنتولوجيا الوجودية والمعرفة - متصلتان . وبغض النظر الآن عن الأخاد سارتر أو إيمان غيره من الوجوديين فإن الوجودية جملة تبدأ يضع الوجود الموضع الأول علامة طيبة في تناول مشكلة الحقيقة التي نحن بصدددها في نظرية المعرفة ، لأنها أرجعت الفكر الفلسفي إلى الوضع الأمثل بالنسبة لهذه المشكلة ، ففي نظرها ليس البحث عن الحقيقة بحثا عن ماهيات أو تصورات تقابل أو تطابق واقعا خارجيا منفصلا عنها كما فعلت فلسفات الماهية ، ولا عن تصورات تنتج عمليا كما تقول البرجماتية ، وإنما الوجودية هي بحث في الوجود ، ولقاء معه .

اذن لقد أرجعنا الوجودية إلى المعنى الأصيل للحقيقة أو للنق كرادف للوجود ، وقدفت بطالب الحقيقة في وجه الوجود وحسب ، وأثقت به فوق أرضه ، وهذا أقوى ما فيها .

(١) المرجع نفسه ص ٩٥

ولكننا عندما نتخطى حدود المبدأ العام للوجودية الذي وضع الوجود الموضوع الأول ، إلى مواقف سارتر حيال العالم الخارجي ( ويسميه الوجود في ذاته L'en-soi ) والوعي أو الوجدان ( ويسميه الوجود لذاته Le pour-soi )<sup>(١)</sup> المعرفة . فانه يتبدد أملنا في معرفة الحقيقة .

يتميز علم النفس التقليدي عندما يتكلم عن مشكلة المعرفة ثلاثة عناصر : (١) الموضوع المعروف ، (٢) والذات العارفة . (٣) وأخيرا المعرفة كتصورات وأحكام قائمة في حامل يحملها هو الذات .

(١) واذا بدأنا بالذات العارفة وهي أهم عنصر في مشكلة المعرفة نجد ان سارتر يحل فكرة النفس ويتكلم فقط عن الوجدان أو الوعي conscience . وحتى هذا الوجدان ليس جوهرًا ، وانما هو فارغ من كل محتوى أو مضمون ، وفي حقيقة الأمر هو « لا شيء » ( rien ) ، يقول سارتر « الوجدان لا جوهر له ، انه ظاهر محض بمعنى انه لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر لنفسه »<sup>(٢)</sup> .

ولا شك انه بفضل تسمع الأصوات ويتنبأ بالأمطار عند رؤية الغمام الأسود . ولكني « أنا » ، الذي أسمع وأرى وأتنبأ ، لست عند سارتر شيئًا ما ، انه يقول : « في هذا النوع من الوجود المسمى معرفة ، الموجود الوحيد الذي نعر عليه هو : ما هو دائما هنالك »<sup>(٣)</sup> وهذا هو « المعروف » le connu . أما العارف فلا يوجد ، انه لا يقبض عليه ( لا يدرك ) ، انه لا شيء غير ما يقيم وجوداً هنالك ( là ) للمعروف ، أي يقيم حضوراً présence - لأن المعروف من جهته لا هو حاضر ولا هو غائب - . ولكن هذا الحضور للمعروف هو حضور أمام لا شيء ( أي أمام الوجدان الذي هو لا شيء )<sup>(٤)</sup> . ويقول كذلك « الموجود لذاته هو اللاشيء الذي به توجد الأشياء »<sup>(٥)</sup> .

(١) انظر ص ١٢٧ - ١٢٨ في معنى هذه المصطلحات .

(٢) Etre Etre et Néant : Sartre. ص ٢٣

(٣) Etre Etre et Néant : Sartre. ص ٢٢٥

(٤) المرجع نفسه ص ٢٣٠

الخلاصة هي ان الوجدان لا شيء .

اذا تركنا جانبا حضور الأشياء ( الوجود في ذاته ) أمام هذا اللاشيء ( الوعي ) ، ونظرنا في حضور الوعي أمام ذاته ، فماذا يقول سارتر عنه وهل نعر فيه على جوهر ما ، أم على لا شيء أيضا ؟

ان حضور الذات أمام نفسها ، أي الوعي بالذات ، في نظر سارتر يذكرنا برأي أوجست كونت A. Comte الذي أبطل بمقتضاه علم النفس الاستبطاني لأنه لم يقبل ان تكون الذات التي تشاهد هي في الوقت عينه الموضوع المشاهد . وسارتر يقول ان الوعي بالذات يتضمن ابتعادا أو مسافة distance بين العارف والمعروف ( بين الذات كمعارف والذات كمعروف ) وهذا البعد عبرت عنده كذلك كلمات مثل الفراغ والفجوة وأهمها جميعا كلمة العدم néant . ولإذن فعلى عكس كل الفلسفات التي رأت في القدرة على حضور الذات أمام نفسها علامة قوية على امتلاء الوجود تماما ، رأى سارتر تدهورا وانحطاطا في الوجود : فهنا مرض الوجود أو « الدودة » في الثمرة أو « العدم » . وتوضح هذا الرأي سيمون دوبوفوار فتقول « مهما حاولت أن أنظر إلى نفسي في مرآة أو أن أقص على نفسي قصة حياتي ، فاني لا أعر على ذاتي ك موضوع ممتلئ ، بل أشعر في نفسي بذلك الفراغ الذي هو ذاتي ، أشعر بأنني غير موجودة » (١) .

على كل حال لا حضور العالم أمام الوعي ولا حضور الذات أمام الوعي يكشف عن جوهر أو مضمون للوجدان ، أنه لا شيء ، انه العدم .

(٢) لنترك الآن الذات العارفة ولننظر في العنصر الثاني من عناصر المعرفة وهو « المعروف » le connu أو العالم أو الوجود في ذاته l'en-soi ، فما قيمته ' العالم أو الوجود في ذاته être en-soi هو وجود ممتلئ متكامل لا فراغ فيه ولذلك فهو معتم لنفسه أي خال من الوعي ، ويصفه سارتر بأنه « في ذاته »

(١) Pyrrhus et Cinéas : Simone de Beauvoir ص ٦٧

أي مطابق دائما لهويته فهو ما هو ولا شيء أكثر . ومن ثم فإنه لا يحملنا إلى سبب له أو غاية أو خطة يحققها ، انه الحادث المطلق *contingence absolue* والوجود اللامعقول *absurde* والزائد عن الحاجة *de trop* . وفوق هذا انه لا هذا ولا ذاك قبل أن تشرق عليه معرفتنا أو وجداننا ، انه عماء لا معقول بشير الغثيان . ان سيمون دوبوفوار تشبّهه بعالم من النيام أو بأشياء في الظلام لا يستيقظ منه شيء أو يخرج من ظلامه إلى الوجود إلا بفضل الوعي ومعرفته . وهذه تجربة يعلمها كل واحد منا .

لكن هذا العالم أو الوجود في ذاته عندما تشرق عليه المعرفة ، يصير « عالما لذاتي » *Monde pour-moi* ، يصبح له معنى ، يصبح معقولا ، ويتكشف لي « كظواهر » *phénomènes* وهي الوجود الحقيقي والواقعي في الفنونولوجيا السارتريّة . ومن ثم فليس العالم في ذاته هو ذلك الواقع الصلب كما يتبادر للذهن من أوصاف سارتر السابقة ، انما هو وجود في نطاق « المشاريع » الإنسانية *projets* التي سبق الحديث عنها ، انه يختلف باختلاف مشاريع الناس ، فالجبل مثلا يختلف باختلاف مشاريع الرسام والجيولوجي والجغرافي ومهندس الطرقات وراعي الأغنام ومتسلق الجبال الخ .. فكل يرى الجبل شيئا مختلفا ويستعمله لهدف مختلف . « ونحن نخلق العالم بخلقنا لأنفسنا » والعالم الوحيد الموجود عندنا من صنع وجداننا ، ويقول « ان بروز الذي لذاته - اي الوجدان - هو الذي يجعل العالم موجوداً » .

(٣) واذا كان هكذا يصبح العنصر الثاني من المعرفة وهو الشيء المعروف ( كعالم ) جزءا من مشروع الإنسان ، ووجوده من وجود المشروع نفسه ، فان الشيء المعروف لا يكون مستقلا عن المعرفة ولا مغايرا لها ، وهكذا أيضا ينتهي الأمر إلى أن المعرفة - وهي العنصر الثالث كما ميزناه سابقا - هي الوجود كله ولا شيء غيرها ، فما « يظهر » في معرفتي فهو الوجود والوجود ظواهر معرفية . ان الوجودية رد فعل على الفلسفة من ديكرات إلى هيجل . تلك الفلسفة التي انتهت إلى حذف الشيء في ذاته *la chose en-soi*

وسارتر يعود إلى العالم في ذاته ولكن عالم سارتر ليس العالم كما يراه الناس .  
عالم أشياء مادية مستقلة عن معرفتنا . بل بالعكس ان هذه المعرفة ذاتها هي  
التي تكون واقع أو حقيقة العالم الوجودي . وكتابه « الوجود والعدم » يبدأ  
بالجملة الآتية : « لقد حقق الفكر الحديث تقدماً عظيماً بارجاعه  
الموجود الى سلسلة من الظهورات التي تظهره ... ان وجود موجود هو  
في الحقيقة ما به يظهر ... ونظريتنا في الظواهر احلت محل واقع  
الأشياء موضوعية الظاهرة » .

فما أشبه الليلة بالبارحة ... وما أشبه سارتر في اعتباره الوجود مجرد  
ظواهر في المعرفة . بكانط الذي جعل الظواهر ايضا الوجود الوحيد الذي  
تدركه المعرفة الممكنة لنا لأنه من تأليفها وانشائها : ولكن هذا هو الجانب السليبي  
فقط من فلسفة كانط الذي يفسح الطريق للجانب الايجابي الآخر وهو الذي  
يقول ان الشيء في ذاته موجود ونصل اليه عن طريق الضمير واقامة الواجب  
الخلفي لا بطريق المعرفة . ولكن هذا الجانب الآخر محظور على سارتر لا  
لكونه ملحد فحسب بل أيضا لكونه لم يقبل ماهيات وقيما مسبقة في الضمير  
الخلفي اذ لا ضمير أو أية طبيعة أخرى للإنسان .

من جهة أخرى قول الوجوديين ان وجود الإنسان سابق على ماهيته  
من حيث ان الإنسان يصنع ماهيته بحريته بأن يسقط مشروعاته على المستقبل ،  
وبعد كل عمل اختاره نعلم فقط ما ارتضاه ماهية له ، هذا القول بصور إنسانا  
يعمل حراً فقط من غير ضوابط من القيم المسبقة وكأنما الحرية هدف في ذاتها  
كما يمجّد هذا القول العمل الزمّي الذي يتجاوز به الإنسان حدوده ليختار ماهية قادمة  
دائماً في مستقبل . فالحقيقة الإنسانية غير قائمة بل هي دوما قادمة ولا تكتمل الا مع  
آخر الأنفاس ، وهذا هو في نظري المصدر الأصيل للقلق والإهمال واليأس ،  
واللامعقول والفتيان . وهنا نلمس نقطة الضعف الأصلية في الوجودية . من  
منّا يستطيع الاقتناع بأن يكون وجود الإنسان وحقيقته في نطاق الفرد الغافي  
وحده ومثلك حريته ؟ يجب أن نلقي في وجه هذه الحقيقة العرضية المتغيرة  
حقيقة جوهرية وثابتة وقديمة لا تتوقف على عمل الانسان في مستقبله وان

كانت نسمح لنا بفهم هذا العمل الإنساني المستقبل اذا أردنا أن نرفع عن كاهلنا القلق والإهمال واليأس واللامعقول والغثيان . ان وجودنا لا يصعب مضاء أو معقولا الا بالرجوع الى الوراء ، الى المبدأ ، الى القديم والثابت أعني الى الألوهة التي تفسر وجودنا وسلوكنا الذي نختاره بحريتنا . المهم إذا أردنا نصل الى الوجود وإلى الحقيقة يجب أن نصعد ضد مجرى الزمن ونخرج منه الى الأزل . وليس هذا بغريب في الفكر الفاسفي فاغلاطون تكلم عن الحقيقة والوجود بهذا المعنى القديم وتكلم بكثير من القداسة ، وتأثيره كبير إلى اليوم . نجلده في محاوره بارميندس وهي بعد الجمهورية يقوم ككوطنة للمحاوره بإدخال بارميندس قاعة المناقشة كرجل مجلل بالشيب قديم الصلة بالحقيقة ثابت القدم فيها بحيث يقول بعد استماعه لسقراط في صبر وروية يقول متكهما انك يا سقراط ما زلت شابا لم تبلغ ما بلغه القدماء ، فيحصل سقراط منذ ذاك على الأنصاف إلى ما هو قديم . ولا نجد سقراط يتكلم في محاورات أفلاطون بعد ذلك كما كان يفعل من قبل ، فهو أما ان يخرج من المحاوره أو يستمع لأقوال القدماء . ونجد هذا الاستماع إلى القديم في محاورتي طيمائوس وقريطاس المتأخرتين ، وهنا نراه في نظريته السياسية يرجع إلى آراء قدماء الكهنة المصريين بدلا من حكماء اليونان لانهم أعرف قدماء في الحقيقة . لكن عشق افلاطون للقديم يتجلى في نظريته في المعرفة القائلة بأن المعرفة ذكرى لثول قديم في صحبة المثل القديمة الثابتة ، صحبة يمكن ايقاظها بعد أن غشى النسيان الإنسان لحرمانه من ذلك المثل بالهبوط إلى الأرض .

ونحن إذا أردنا أن نعرف وجودنا ومن نحن على حقيقتنا وما أفعالنا الحرة ولم تأنيها ، علينا أن ندير ظهورنا إلى المستقبل ونرفع الرأس إلى القديم ونأمل ونتذكر ونتدبر ونعمن النظر ... لأن الحقيقة والوجود ليسا أمامنا في الزمن فحسب بل يجب أن يكونا وراءنا لأنهما حقيقة ايماننا وقيامنا في الوجود ، حقيقة ان ماهياتنا وأفعالنا ثابتة قديمة في خالقنا ، حقيقة اننا مخلوقين على صورة خالقنا ، ولو غفلنا عن حقيقتنا ضللتنا الطريق مع الملحدنين .



## الفصل السادس

### الافلسفة والميتافيزيقا

- ٢٨ ما هي الافلسفة
- ٢٩ المادية والميتافيزيقا
- ٣٠ النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا
- ٣١ الافلسفة المعاصرة



## الفصل السادس

### الافلسفة واليتافيزيقا

٢٨

#### ما هي الافلسفة ؟

ان الفلسفة اليوم ، أكثر من أي وقت مضى ، في موقف لا تحسد عليه : فباسم الفلسفة يوجد اليوم أسلوب من التفكير لا يؤمن بأن الفلسفة هي مفارقة *transcendence* للظاهر المادي المحسوس وتجاوز إلى يواطن الأمور أو « جوهرها » ، الأمر الذي بدوره تفقد الفلسفة قيمتها ووظيفتها كما بينا منذ البداية ، وإنما يؤمن فقط — إذا أمكن التعبير — بالكمون *immanence* أي بقيام العالم المادي في ذاته واكتفائه ببلاده عن كل أمر زائد عليه عند فهمه وتفسيره ، وهذا شأن النزعات المادية *Materialism* أو الطبيعية *Naturalism* أو العلمية *Scientism* .

كما يوجد أسلوب من التفكير يبدو أنه لا ينبع من منابع الفلسفة الدائمة التي بسطانها من قبل ، أولا يفيض عن اهتمامات فلسفية أبدية حقة ، إنما يتلکأ عند تحليل اللغة ، وعند الحاجة منطقية عرفت عند المدرسين من قبل ، وعند منهج العلم أو التجربة كصورة وحيدة للمعرفة ، ويزحف على هذا الأساس المضاد للفلسفة ، منبعا وطبيعة ، ليسكت صوت الميتافيزيقا الذي خاطبنا طوال المصور ، ويقم نفسه زورا وبهتانا بديلا عنه تحت أسماء جديدة

« كالوضعية المنطقية » وفلسفة « التحليل » Analysis ...

مثل هذه الأساليب الفكرية اسمها « اللافلسفة » عندما تدعي أنها فلسفة وعندما يعتبرها الآخرون فلسفة .

واللافلسفة مرض الفلسفة : فالسفسطة وفلسفة الشك المطلق ، والفلسفات التي تقوم لخدمة الدولة أو الطبقة أو الدين أو العلم ، واللجاجة اللفظية والمنطقية التي عرفت في عصور تدهور الفلسفة والنزعة المادية التي تركز إلى العالم أو الطبيعة وحسب ، والركون إلى التجربة الحسية واعتناق الوضعية كصورة وحيدة للحقيقة ، والمذاهب المعاصرة العديدة الأسماء التي آخرها اسم « التحليل » كل هذه التيارات تدخل في نطاق اللافلسفة وتسخر نفسها لأهداف من خارج الفلسفة وضد الفلسفة .

واللافلسفات يجب أن تعالج كجزء متمم لنظرية المعرفة لأنها مواقف تريد القضاء على الميتافيزيقا — قلب الفلسفة النابض — من حيث أن الميتافيزيقا معرفة بأمور أو موضوعات مفارقة ، وذلك أما باثارة نظرية كالمادية تقضي على كل موضوع آخر غير المادة وتغيراتها فتزول بذلك مبررات قيام الميتافيزيقا من حيث الموضوع ، وأما باثارة منهج لغوي أو منطقي أو تجريبي تستبعد باسمه قضايا الميتافيزيقا من حصن المعرفة الإنسانية . ومن ثم فإن الكلام عن اللافلسفة متمم للكلام عن نظرية المعرفة .

إن كلمة الميتافيزيقا كما رأينا في تقسيم الفلسفة تدل على ذلك الجزء التقليدي من الفلسفة الذي يتناول مسائل الوجود المطلق ( الاتولوجيا ) والوجود الواجب ( الالهيات ) والوجود الممكن ( العالم ) ووجود الروح أو النفس وخلودها . لذلك هي كلمة تشرتب لها الاعناق عند سماعها وتثير كوامن المشاعر المختلفة التي قلما تشف عن شيء آخر غير الظلم الشديد إلى معرفة أكثر مما نملك وأبعد مما لدينا بكل الطرق الأخرى وعلى رأسها العلم .

ولقد مضى زمن كانت تعتبر فيه الميتافيزيقا أعلى صورة للمعرفة . وأهم

وأشمل فروع المعرفة التي يمكن للإنسان أن يكرس نفسه إليها ، وسماها  
كانط من هذه الزاوية « ملكة العلوم » . فلقد أخذت على عاتقها اثاره تلك  
المسائل العريضة ، وأجابت عنها في « أخلاص » لكي لا أقول فقط في « يقين »  
لأنه لا جدال أبدا في اخلاص الميتافيزيقي ، ونزاهته في يقينه وقناعاته بالحقيقة  
كما أسفرت عن وجهها أمام عقله ، انما الخلاف فقط بيننا نحن عند مانتسامل  
ونحن لم نسلك درب معاناته الفلسفية : هل ما قاله هو الحقيقة ؟ ان مجرد  
واقعة ان الميتافيزيقا ضمت في ثبت بناتها اسماء امتازت بالصدق والاخلاص  
والتفاني في البحث عن الحقيقة القصوى كسقراط وأفلاطون وأرسطو وابن  
سينا وديكارت وكانط وهيجل الخ ... تصلح أن تكون أساسا قويا لكي  
نأخذ قضايا الميتافيزيقا مأخذاً جادا وأن نضعها موضع التأمل والتروي والاهتمام  
ومع هذا فان رد الفعل ضدها لوحظ من وقت إلى آخر ، وفي أبواب  
كثيرة يمكن أن نحصرها في تيارين كبيرين أحدهما التيار المادي الذي يبحث  
دواعي قيام الميتافيزيقا من أساسها باجتناث تعدد درجات الوجود وقصرها  
على الوجود المادي وحده ، وبذلك لا يكون هناك كلام عن الروح أو عن  
الألوهة ، وهذا التيار المادي يقابله بالطبع الاتجاه الروحي **Spiritualism**  
المميز للميتافيزيقا . أما التيار الثاني والأهم والأوضح صلة بنظرية المعرفة  
فهو التيار الذي وقع تحت تأثير منهج العلوم أو بصفة أعم الذي تمسك بالتجربة  
الحسية كمصدر وحيد للمعرفة وبذلك ينكر على الميتافيزيقا أن تكون معرفة  
لأن موضوعاتها لا يمكن أن تقع تحت طائلة التجربة الحسية ، وهذا التيار  
اتخذ لنفسه أسماء عديدة تختلف باختلاف أصحابها كالوضعية الجديدة والوضعية  
المنطقية وفلسفة اللغة وفلسفة التحليل . ونبدأ بالتيار الأول .

## المادية والميتافيزيقا

ظهرت النزعة المادية منذ القدم عند ديمقريط وأناباذقليس واپيقور ، كما ظهرت في عصر ديكارت عند جاسندي Gassendi في فرنسا وعند هوبز Hobbes في إنجلترا ، وتجددت طوال القرون الثلاثة الأخيرة إلى اليوم .

والقضية الأساسية للمادية هي انه لا يوجد إلا المادة وتغيراتها ، أي الجوهر المادي وكميياته المتغيرة . وفكرة التغيرات أو الكميات هذه هامة لأن المادية تعطي معنى لوجود أمور كالأفكار والعواطف مثلا . فالماضي لا ينكر هذه الوقائع الواضحة ولكنه يقول انها لا تدل على وجود شيء مغاير للمادة كالنفس أو الروح ، وانما هي مجرد تغيرات وكميات للمادة نفسها وحسب ، ومن ثم فليس هناك إلا المادة وتغيراتها .

إذا فهمنا هذه القضية نفهم أيضا لماذا اعتبرها ديكارت قضية فاسدة . فعنده الأفكار الواضحة المتميزة والإرادة الحرة أمور مستقلة تماما عن الجسم والتغيرات الجسمية، فهي يمكن أن تدرك ادراكا مباشرا ومستقلا عن الجسم ، وتشير إلى وجود جوهر كالفكر ( أي النفس ) الذي يترتب على انكاره انكار الوجود أصالة لأنه أول وأوضح وجود . والحجج التي ساقها ديكارت

ابتداء من يقينه الأول « أنا افكر إذن أنا موجود » على وجود جوهر الفكر أو الروح لا تزال مقنعة إلى اليوم ، ويلجأ إليها كل مفكر . أما فيما يختص بغير الإنسان من حيوان وجماد فإن ديكارت اعتبرها جميعا تغيرات في جوهر آخر غير النفس هو الإمتداد أو المادة ، وليس الحيوان إلا آلة أوتوماتيكية أكثر تعقيدا من الآلات العادية .

إن فكرة الآلة التي لم يمتد بها ديكارت إلى الإنسان وحصرها في الحيوان وجدت حظوة عند اللاحقين وتركت اصداء واسعة في علم النفس : فمدرسة بافلوف Pavlov وبشرط Pechterev نظرت إلى الحياة السيكلوجية عند الإنسان في ضوء « الفعل المتعكس المشروط » Conditional Reflex الذي درسه عند الحيوان ، فالإنسان كالحَيوان آلة تقوم بردود فعل متعكسة على المثيرات الخارجية بطريقة آلية محضة . وفير Weber وفشر Fechner نظرا إلى حياة الإنسان السيكلوجية في ضوء أثر المؤثرات الطبيعية على الأعضاء وما يستتبعه اختلاف شدتها من اختلاف في درجة الإحساسات ، كما نظر إليها الفزيولوجيون (علماء وظائف الأعضاء) على أنها وظائف بالحسيات صغيرة مختلفة متخصصة منتشرة فوق سطح الجلد عددها نحو نصف مليون جسم . والمدرسة السلوكية Behaviorism عند واطسون Watson لم تجد في حياة الإنسان النفسية غير مجرد سلوك يمكن أن يشاهد من الخارج أو الظاهر دون حاجة إلى افتراضات ميتافيزيقية أخرى كالنفس . وفرويد Freud كان بعيدا عن فكرة النفس أو الروح لأنه بإفراضه طاقة جنسية مكبوتة في اللاوعي إنما يوحى بأن الإنسان ليس كائناتا عاقلا بقدر ما هو آلي لأن أفعاله إنما تحددها طاقة مكبوتة من الرغبات الجنسية لا سيطرة له على تكوينها ونموها وفعلها .

إن الأمر الهام بمناسبة هذه المدارس السيكلوجية الحديثة ومثلاتها ليس في قيمة كل واحدة منها على أفراد اذ لا تقوى واحدة منها على النقد ، وإنما في وزنها مجتمعة متضاربة معا ، لانتنا عندما ننظر إليها مجتمعة نرى أنها

تشير كلها إلى النزعة القائلة بأن الظواهر السيكولوجية يمكن ان تفهم وتفسر اليوم من الظاهر الذي يقع تحت الملاحظة مباشرة وانه ليس هناك ما يدعو لافتراضات اخرى كوجود النفس أو الروح . وهذا ما عبر عنه هفدنج Hoefddisg في تاريخه للفلسفة الحديثة بقوله « اننا ندرس اليوم علم النفس بدون نفس » .

وإذا تركنا مجال علم النفس إلى الفلسفة فاننا نجد النزعة المادية عند فيلسوف معاصر هو برتراند راسل B. Russell فهو منذ بداياته الفلسفية أنكر امكان معرفة وجداننا أو فكرنا معرفة مباشرة كما كان يذهب ديكارت مثلا . ولذلك فقد انحاز إلى تصور هيوم الذي قال ان النفس الإنسانية ليست جوهرًا وانما فقط مجموعة من الصور أو الأفكار المتراسة المتجاورة . وراسل كتابه تحليل الفكر ( Analysis of Mind ) يعلن اعتناقه لهذا التصور ثم هو يتوسع فيه محاولا أن يبقى محايدا بين المادية والروحية فيقول انه لا توجد روح ، وانما يوجد فقط معطيات حسية تتجمع أو تأتلف على أنحاء مختلفة وتحكمها كذلك قوانين مختلفة : فمعطيات الحس عن موضوعات مختلفة ( ولتكن عن النجوم مثلا ) عندما ينظر إليها من وجهة نظر واحدة فانما تؤلف الروح ، أما معطيات الحس عند مشاهدين مختلفين ( ولتكن المظاهر المختلفة لنجم بعينه ) فانها تؤلف المادة . ومن جهة اخرى تختلف قوانين الحياة النفسية عن قوانين المادة ، كلاهما خاضع للتحتمية ولكن التحتمية السيكولوجية متولدة فيما يبدو عن الأنسجة العصبية ، كذلك لا يمكن تحديد نوعية الظواهر السيكولوجية على أساس الوعي أو الشعور لأن أكثرها لا يوعي به كالعادة مثلا . وراسل يعترف صراحة بميله نحو المادية وان كان لا يستطيع كما يقول أن ينحاز إليها تماما في المرحلة الراهنة من تقدم العلم . ومع ذلك — وهذا شيء غريب في هذه النزعة المادية — فان الحياة السيكولوجية عنده أكثر واقعية Real من المادة لأن المعطيات الحسية عن هذه الأخيرة ليست كلها مباشرة



ولا كاملة وإنما تتكون بالتدرج بواسطة الاستنباط Dédution والأشياء Construction<sup>(١)</sup>.

لكن عندما تذكر «المادية» فإن الذهن ينصرف بصفة خاصة إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism أو التاريخية التي ترجع إلى كارل ماركس Marx من فلاسفة القرن التاسع عشر وهو مذهب لصفته التطبيقية سياسيا لا يمثل فيلسوف أكاديمي واحد في الغرب .

وطبقا لهذه النظرية ، الوجود المادي هو العالم الحقيقي ، وليس الوجدان أو الروح الإنتاج عضو مادي هو المخ . والتمييز بين المادة والوجدان أو الشعور تمييز يهم نظرية المعرفة ولكنه لا قيمة انتولوجية له حيث لا وجود إلا للمادة . وحيث ان الوجدان وليد المادة فإن المعرفة يجب أن تفهم على نحو واقعي : فالذات لا تنتج الموضوع ( كما في المذاهب النقدية والتصورية ) وإنما الموضوع مستقل عنها ، والمعرفة عندئذ هي انه يوجد في الوجدان صور أو نسخ Copies أو انعكاسات reflects للمادة . وفقط المعرفة الحقة هي المعرفة العلمية المتصلة بالعمل الصناعي . وتقدم الصناعة برهان على ضعف المذاهب اللاأدرية Agnosticism . والمعرفة أساسا هي المعرفة الحسية ، والفكر العقلي مع ذلك ضروري لتنظيم معطيات الحس . والفلسفة الوضعية التي دعا إليها معاصره أوجست كونت إنما هي « نصب برجوازي » Charlatanerie bourgeoise وفلسفة تصورية .

والمادية الجدلية تنقد بكل تأكيد النظريات المادية السابقة عليها ، ولكن نقدها لا ينصب عليها من حيث أنها مادية وإنما فقط من حيث أنها غير جدلية أي من حيث أنها فاقدة لفكرة صحيحة للتطور .

فاللادة في تطور دائم وبفضل هذا التطور تظهر كائنات متصاعدة التعقيد

(١) La Philos. Contemporaine en Europe : M. Bochenski ص ٢٠

ابتداء من الذرة إلى الانسان والمجتمعات . والتطور ليس دائريا وانما في خط واحد وفي اتجاه متفائل حيث ان أكثر الكائنات تعقيدا هو أرقاها . وهذا التطور يتألف من سلسلة من الثورات أو الانتفاضات ومن ثم فالصراع هو القوة الدافعة للتطور الذي يتقدم بطفرات . ذلك هو التطور الجدلّي .

ان هذا التطور الجدلي يجعل العالم كله وأجزائه أيضا في تغير ، فلا شيء يثبت ومن ثم لا جواهر ثابتة ولا مبادئ خالدة وفقط المادة وقوانين تغيرها هي الباقية .

وعلى عكس الميتافيزيقا الأنتولوجية التي هي بالضرورة نظرية تقرر كثرة الموجودات Pluralism لا الوحدة بينها ، من حيث أنها نادت بجواهر كثيرة متفاوتة الدرجات كالهولي والصورة والموضوع المؤلف منهما والروح والجواهر المغارقة والوجود الواجب ، فان المادية الجدلية مذهب يقرر وحدانية الموجودات Monism حيث لا شيء غير المادة، وخارجا عنها لا نفس ولا ألوهة .

ان المذاهب المادية على اختلافها أجتثت الميتافيزيقا من جذورها باجتثاث موضوعاتها التي تتجاوز المادة وليس هذا أخطر ما فيها لأن اجتثاث الإنسان من جذوره الروحية أدهى وأمر . فالمشكلة فيها مشكلة الإنسان نفسه لا الميتافيزيقا ، هل هو كائن حي وحسب فيفهم كمادة حية ، أم هو انسان له فكر وقيم خلقية وحضارية ومطامع أخروية فيتنسب إلى ما يعلو فوق المادة الحية ، إلى الروح وإلى الخلد وإلى الألوهة ؟

## النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا

أما التيار الثاني الذي يرفض الميتافيزيقا باعتبارها في نظره لا تمثل معرفة بالمقاييس التي يضعها هو مقدماً للمعرفة وهي عادة التجربة الحسية أو المنهج العلمي . فهو تيار اتخذ أسماء عديدة وأساليب مختلفة يصل بها إلى هدفه لا يجمعها إطار عام إلا العداء للميتافيزيقا وإلا الشك في المعرفة الميتافيزيقية ، لذلك نسميه ببساطة « الالفلسفة » أو الشك الميتافيزيقي .

— ص ١٠٠ —

ان شكاك اليونان الذي انتعشوا بعد أرسطو أنكروا المعرفة جملة حتى جعلوا من المستحيل على الإنسان أن يكون أكثر معرفة بوجود جسمه الظاهر له من وجود نفسه . وهذه هي النهلية *nihiliam* الثامة في المعرفة التي نفر منها الجميع والتي لم تعتبر في وقتها رفضاً للفلسفة وإنما اعتبرت هي نفسها فلسفة وان كانت سلبية .

وفي العصور الوسطى قال فلاسفة بأن صفات الله سبحانه وخلق العالم وخلود النفس يكشفها الوحي دون العقل . وواضح ان جعل العقل في عجز حيال هذه الأمور الميتافيزيقية إنما هو على كل حال موقف قلبي ، وهنئ نجد أصول النهلية الفلسفية في مقابل النهلية المعرفية . لأن الانتكار هنا لا

ينصب على المعرفة كلها وإنما فقط على جزء منها هو المسمى الميتافيزيقا . ومثل هذا الإنكار يتم عادة لمصلحة نوع آخر من المعرفة : ففي العصور الوسطى كان إنكار الميتافيزيقا في مصلحة الوحي ، فكان لا بد أن تبطل الفلسفة كطريق مستقل للحقيقة ، ولكنها تُستبقي كخادمة للحقائق الوحي تحت اسم آخر هو اللاهوت أو الكلام أو التوحيد . وفي العصور الحديثة أصبح إنكار الميتافيزيقا في مصلحة الانتصار للموضوعية العلمية . في التفكير — لكي لا نقول الانتصار للعلم نفسه اذ العلم لا يحتاج إلى مؤيدين من خارجه — وتصبح الفلسفة بدورها تحت أسمائها الجديدة المختلفة خادمة للعلم بحجة أنها توضح ما غمض من قضاياها ، أو تربط برباط الوحدة بينها في « علم موحد » الخ ... والعلم نفسه ليس في حاجة إلى شيء من ذلك كله وبراء من هذا كله .

انه في غضون القرن الثامن عشر بالذات تكون النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا عند المفكرين الذين وسعوا أنفسهم « بالفلاسفة » وقدموا بكتاباتهم للثورة الفرنسية ، وكذلك عند كبار فلاسفة عصر التنوير ، هيوم وكانط .

ولقد كانت البواعث القائمة وراء الهجمات العديدة التي شنها مفكرو الثورة بواعث مختلفة : فقد ربط فولتير بين الميتافيزيقا واللاهوت فكان استبعاد الميتافيزيقا عنده جزءا مما ضمنه شعاره المشهور « اسحق الرديء السمعة » *Ecrasez l'enferme* . أما دالمبير *D'Alembert* فبواعث هجماته احتداؤه للمنهج العلمي الذي يبدأ وينتهي بالوقائع *facts* بينما الميتافيزيقا تفكير مجرد ، وهو الذي قال « أما أن تكون الميتافيزيقا علماً بوقائع وأما أن لا تكون علماً بالمرءة » . والواقع ان اعتناق المنهج العلمي عند مفكري القرن الثامن عشر المعروف في حضارة الغرب بقرن التنوير *Age of Enlightenment* يرجع إلى النجاح الكبير لطبيعات نيوتن القائمة على نهج ملاحظة الوقائع واختصاعها للاختبار ، وانتصارها الساحق على طبيعات ديكاروت المستمدة من تصورات رياضية بحثة . ولقد تثبت مفكرو عصر

التنوير بالوقائع وبالبحث عنها في العلوم الإنسانية فكتبوا التاريخ مثلاً كعلم  
بوقائع لا للعبرة والموعظة ، وكتبوا معاجم اللغة ودائرة المعارف الفرنسية  
على أساس حشد الوقائع التاريخية وحسب .

ولا يختلف في الانصباع إلى العلم ومنهجه عدد هؤلاء الفلاسفة قطباً عصر  
التنوير في إنجلترا والمانيا : هيوم وكانط .

لقد كتب هيوم في التاريخ ( تاريخ إنجلترا ) كما كتب في الفلسفة .  
وع أنه كفيلسوف كان يبحث في الطبيعة الإنسانية وقوانينها كما بحث نيوتن  
في الطبيعة وقوانينها ، إلا أنه لم ينظر إلى تلك الطبيعة الإنسانية كجوهر ثابت  
فإنه لم يكن يعتقد بوجود أي جوهر . وإنما نظر إليها كفيلسوف للتاريخ  
فراها متغيرة متطورة . كما رأى قانوناً من أهم قوانينها وهو قانون العلية  
Causality كمجرد عادة قوية تولدت عن عملية تطور تاريخي ابتداء من  
وقائع الاحساس إلى تداعي الاحساسات فيما بينها ثم إلى تكرار هذا التداعي  
حتى تولد تلك العادة المفيدة للمعرفة التي نتوقع بمقتضاها لاحقاً عند رؤية  
سابق . وذلك مدى فهمه لقانون من أثبت قوانين العقل هو قانون العلية . ومن  
ثم يرى كيف أن الطبيعة الإنسانية بقوانينها إنما تتألف من صور احساسية  
منراصة تقوم بينها علاقات التداعي المختلفة وهذا ما يفسر قوانينها كما يفسر  
قوانين المعرفة . ولقد هاجم هيوم الميتافيزيقا واللاهوت من هذه الزاوية التي  
رد فيها كل معرفة إلى التجربة الحسية ، فعنده لا يوجد غير علمين يقينين هما  
الرياضة والطبيعة . وكلمته عن الميتافيزيقا مشهورة حيث يقول : إذا أخذنا  
بين أيدينا كتاباً في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الموجهة إلى الطلاب فلتسأل  
هل يشتمل على أي استدلال مجرد بخصوص الكم أو العدد ؟ لا . هل يشتمل على  
أي استدلال تجريبي بخصوص الوقائع والوجود ؟ لا . إذن ألق به في اللهب  
لأنه لا يشتمل عندئذ إلا على السفسطة والوهم <sup>(١)</sup>

(١) Enquiry Concerning Human Understanding . D Hume . كتاب ١٠٠ بحث القسم الثاني

وموقت كانط الفلسفي القائل بأننا لا نعرف إلا الظواهر لطمة أخرى للميتافيزيقا الأنتولوجية التقليدية لم يخفف من وقعها إلا تأسيسه الميتافيزيقا من جديد لا كعرفة وإنما فقط كنتيجة لقيام الواجب الخلقي الذي يستوجب خلود النفس ووجود الله سبحانه . فموقف كانط الميتافيزيقي مزدوج فهو يرفض الميتافيزيقا كعرفة ثم يقيمها على أساس الأخلاق .

وانكار كانط للميتافيزيقا الأنتولوجية يستند الى حجتين : احدهما مستمدة من مشاهدة الواقع والتاريخ ، والثانية من نظريته النقدية في المعرفة .

أما من حيث الواقع والتاريخ فقد لاحظ كانط انه لا يوجد في الميتافيزيقا اتفاق على شيء كما في العلم ، وانها تبدأ عند كل مؤلف من نفس المسائل فلا تنمو أو تتقدم كما يتقدم العلم . ولقد ناقشنا مثل هذه الحجة في أول فصول هذا الكتاب ، ولكن كانط استنتج من هذه الحجة ان علما هذا شأنه لا يقين فيه ولا تقدم فانه لا يرقى إلى مرتبة العلم .

ولكن حجته النقدية هي الحاسمة في نظره ونظر الوضعيين من بعده إلى اليوم لأنها حجة ضد كل محاولة للتجاوز *transcendence* إلى أمور مفارقة للحس مما هو طابع الميتافيزيقا كما قلنا منذ البداية . أنها حجة تبحث الأساس الذي تقوم عايه ميتافيزيقا كالأفلاطونية مثلا باستبعاد امكان حدوث في العقل مستقلة عن الحس . فالعقل يؤدي إلى معرفة يقينية في العلم وحده لأنه يتعاون مع الحس يطبق قوانينه أو مقولاته على الحدوس التي يقدمها الحس في اطاره المكان والزمان فتألف « الظواهر » ، أما اذا تجاوز العقل الحس كما في الميتافيزيقا فإنه يسبح في فراغ لأنه ليست لديه حدوس أخرى ( كتلك المثل التي تكلم عنها افلاطون ) يطبق عليها مقولاته لانتاج « أحكام تركيبية قبلية » في الميتافيزيقا كما في علمي الرياضة والطبيعة . فمقولة العلية مثلا تتضمن حدسا بالزمن لأنها كما بين هيوم علاقة بين سابق ولاحق ولهذا فان قوانين

الطبيعات معرفة ممكنة، لكن لا يمكن أن تطلق مقولة العلية على فكرة « كالعلة الأولى » التي تتكلم عنها الميتافيزيقا لأنه لا حدس عند العقل عن علة أولى خارجة عن الزمن ، وعندئذ يستعمل العقل مقولة العلية استعمالاً غير مشروع ويؤدي إلى التناقض إذا طبقها هكذا

إن عجز العقل عن حدوس ميتافيزيقية أمر لم ينظر كانط حتى قبل ظهور كتابه « نقد العقل الخالص » ، فلقد كتب نخثاً عنوانه « أحلام راء » بمناسبة ظهور كتاب المؤلف سويدي معاصر له هو سويدنبرج قال فيه هذا المؤلف أنه يمكن للأسان بواسطة حاسة باطنة بلوع عالم الأرواح ومشاهدتها ، فيقارن كانط بين هذا القائل برؤية أرواح بناء على حس باطن وبين الميتافيزيقي التقليدي الذي يتكلم عن موضوعات انتولوجية أشبه بتلك الأرواح استناداً إلى العقل وحده ، ويقول كانط أن الفيلسوف أمام أحد أمرين أما أن يستند إلى حدس عقلي فيشاهد بالتأمل العقلي موضوعاته وهو ما لم يقل به فيلسوف عقلي من قبل . وأما أن ينكر قدرة العقل على مثل تلك المشاهدة أو الحدس وهذا هو الموقف الذي يعتنقه كانط ويؤدي إلى استحالة الميتافيزيقا .

ولقد أبرر كانط بقوة قيمة هذه الحجة النقدية في كتابه « نقد العقل الخالص » في تساؤله المشهور . هل الأحكام التركيبية القبلية ممكنة <sup>(١)</sup> . فهذه الأحكام كان من المفروض أن تكون الميتافيزيقا التقليدية مجالها الأول والأوحد . ولكن اتضح أن الرياضة والطبيعة هي المجال الوحيد لهذه الأحكام لما يقدمه الحس فيهما من حدوس تنطبق عليها مقولات العقل ، أما الميتافيزيقا فأحكامها على غير المتوقع تحليلية لأنه لا حدوس عقلية ممكنة البتة تسمح بقضايا تركيبية

وفي ضوء هذا الموقف النقدي الذي استبعد إمكان حدوس عقلية فاستبعد إمكان الميتافيزيقا كعرفة على غرار العلم ، نظر كانط في الأفكار الميتافيزيقية

(١) انظر ما قلنا سابقاً عن نظرية كانط في المعرفة الفقرة ٢٢

الكبرى الثلاث : العالم والنفس والله ، فتساءل من أين جاءت وما دورها في الفكر أو قيمتها ؟

أما من أين جاءت وما دورها فإن كانط سماها الأفكار المنظمة للعقل *Idées régularisatrices de la Raison* لأن العقل « يعمل بطبعه » . وبفضل استعماله غير المشروع لمقولاته ( كالعلية والجوهرية ) التي تصلح للظواهر فقط ، إلى أن ينظم كل الظواهر الخارجية في فكرة واحدة تجمعها ونفسها هي المادة أو العالم ، وإن ينظم كل الظواهر الباطنة ( السيكولوجية ) في جوهر واحد هو بمثابة المتبع والأصل لها وهو الأنا أو النفس ، وأن ينظم أخيراً سلسلي الظواهر الخارجية والباطنية معا ( العالم والنفس ) تحت فكرة أخيرة كبدأ أعلى لكل شيء هي فكرة الألوهة . وإذا كانت الأفكار الثلاث هكذا وليدة « ميل طبيعي » للعقل النظري فإن الميتافيزيقا إذن هي « ابنة المدللة » على حد تعبيره . ومع ذلك فليست لتلك الأفكار أية قيمة موضوعية حيث لا تؤدي إلى معرفة وتظل « خداعا طبيعيا » *illusion naturelle* . و« أملا » أيضا ولا تزيد الميتافيزيقا التقليدية عنده عن مجرد أمل .

أما إذا لجأنا إلى تلك الأفكار التي دورها تنظيمي بحث فنجعل العقل يطبق عليها مقولاته وقوانينه التي يستعملها بنجاح في المعرفة الموضوعية لتكون معرفة ميتافيزيقية فإن العقل يعمل عندئذ في فراغ ( كالحمامة التي تحاول أن تطير في جو لا هواء فيه ) حيث لا حدود لديه تساعد أفكاره ويقع العقل في ما سماه كانط نقائص العقل النظري *Antinomies* المشهورة عنده ، ومن خصائص هذه النقائص أنها تثبت وتنفي « بقوة متعادلة » نفس الشيء أو القضية الميتافيزيقية فلا نتأدى إلى أية معرفة موضوعية مما يكشف عن كون الميتافيزيقا هي مجال الجدل الذي لا ينتهي . مجال التناقض .

ولقد جمع كانط تلك النقائص في أربع نقائص أساسية كل نقیضة فيها عارض بين أثباتها ونفيها كما يأتي :



(١) الاثبات : العالم له بداية في الزمان ونهاية في المكان

النفي : ليس للعالم بداية في الزمان ولا نهاية في المكان .

(٢) الاثبات : كل جوهر مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ولا

يوجد شيء البتة في العالم إلا البسيط وما يتركب منه

النفي : لا شيء مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء

بسيط في العالم .

(٣) الاثبات : من الضروري قبول علة حرة لتفسير الظواهر في العالم .

النفي : لا حرية وكل شيء في العالم إنما يوجد طبقا لقوانين الطبيعة

(٤) الاثبات : يشمل العالم شيئا ، سواء كجزء منه أو كعلة له ،

يكون واجب الوجود .

النفي : لا يوجد شيء واجب الوجود ، سواء في العالم أو في خارجه ،

يكون علة له .

وإذا كانت الفلسفات منذ أن ظهرت تدور هكذا في فراغ بين نفي

واثبات ، وبالتالي في تناقض لا يعهده العلم الموضوعي ، فما ذلك إلا لأن

العقل محروم من أي حدس أو تجربة في الميتافيزيقا ، يقبل تطبيق قوانين

العقل كالعالية مثلا ، تطبيقا مشمرا لليقين فيها . لذلك رفض كانط الميتافيزيقا

الانتولوجية .

لكن لم يكن رفض كانط للميتافيزيقا الانتولوجية وطريقه الميتافيزيقي

الجديد بدون انتولوجيا الذي ظن انه رسمه بصفة نهائية « لكل ميتافيزيقا

مستقبلية » ( وهذا عنوان أحد أهم كتبه <sup>(١)</sup> ) من بعده ، ليمنع من تجديد

وازدهار الميتافيزيقا الانتولوجية على أسس جديدة من بعده . فالقرن التاسع

---

(١) Prolegomène à toute metaphysique future : Kant.

عشر قرن الرومانتيكية Romanticism في الفلسفة عاب على الفلسفات التنويرية السابقة أنها مادية وأنها خضعت لعلمي الرياضة والطبيعة أكثر مما ينبغي ، بينما كانت الرومانتيكية أكثر وعيا بمختلف مظاهر نشاط الروح الإنسانية في الفن والدين والقانون والتاريخ والسياسة بالإضافة إلى المعرفة العلمية . ومن ثم جاءت فلسفة هيغل معبرة عن هذه الجوانب العديدة للروح ، كما لم تعد الروح والمادة ، الفكر والوجود ، الله والعالم إلا كلا واحداً وبذلك عادت إلى الأفكار الميتافيزيقية ، إلى الحرية والنفس والألوهة قيمتها الانتولوجية . ثم أصبحت الميتافيزيقا في القرن العشرين أكثر قربا من الميتافيزيقا الانتولوجية ، فقد قبل برجسون Bergson حذواً ميتافيزيقيا كان قد رفضه كانط ، وأقامت الفلسفات الوجودية انتولوجيا جديدة .

بعد هذا الاستطراد حول مصير بعض أفكار كانط نرجع إلى تيار النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا الذي ظهر في القرن الثامن عشر ، لننتقل معه إلى مطلع القرن التاسع عشر ونتوقف عند أوجست كونت وموقفه العدائي نحو الميتافيزيقا .

ومن المفارقات الغريبة ان يدعو أوجست كونت A. Comte إلى « فلسفة وضعية » Philosophie Positive بدلا من الميتافيزيقا . وما هو « وضعي » عنده هو ما يستند إلى « الوقائع » وإلى « التجربة » فلا يتجاوز ذلك . والمعرفة العلمية وحدها هي الوضعية بهذا المعنى .

ويرى كونت أن الوضعية هي آخر مراحل ثلاث لتطور الفكر البشري - ولتطور كل فرد أيضا - من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية وانتهاء بالمرحلة الوضعية . ان ستوارت ميل Stuart Mill أحد تلاميذ كونت في إنجلترا يلخص المراحل الثلاث التي مر بها مثلا علم الفلك على النحو الآتي : الاجرام السماوية كانت تعتبر الهة وتحركها آله . ولما سقطت هذه النظرة اللاهوتية ، فسرت الميتافيزيقا حركات الاجرام بأفكار مثل

ميل الطبيعة نحو كمالها مما يجعل الاجرام تتحرك في افلاك دائرية منتظمة . ولم يتغير هذا الوضع إلا منذ ان كشف نيوتن قوانين حركة الاجسام فأنتهى بذلك المرحلة الميتافيزيقية في علم الفلك حيث دخل هذا العلم مرحلته الوضعية (العلمية) .

والمغزى الحقيقي لقانون الأحوال الثلاث هو ان كل مرحلة سابقة تعتبر بائدة ومنتبهة بحلول التي تليها وعلى ذلك فان الدين والميتافيزيقا قد حل محلها اليوم العلم . وطبعاً هذا لم يحدث حتى في أرقى المجتمعات اذ يتجاوز ويتعاضد الجميع معا ، كما انه من الوجهة التاريخية لم يحدث مثل هذا التطور الثلاثي الحدود دائماً .

أما ما قصده كونت « بالفلسفة الوضعية » التي هي بديل للميتافيزيقا -- ولا أدري لماذا يجب أن يكون هناك بديل فلسفي ما دامت المرحلة الثالثة خالصة للعلم وحده -- فهي التي تهدف إلى « ان تلخص في نسق واحد ذلك المذهب المتجانس أو تلك المعارف المتجمعة لدينا بخصوص الأنماط المختلفة للظواهر الطبيعية : » <sup>(١)</sup> ، أو كما يقول تلميذه ليريه Littre ، يقوم الفيلسوف « بتأليف Synthèse للمعرفة الوضعية » ، وهو « المتخصص في العموميات » <sup>(٢)</sup> ولكنه لا يتجاوز ذلك إلى البحث عن أصل الأشياء وجوهرها ومصيرها كما كان يفعل الميتافيزيقيون ، « لأن الإنسان غير مسلح » لهذا البحث على حد قوله .

وأغرب من هذا ان كونت بعد أن اعتبر الدين منتها كذا كانه يقرح أخلاقاً وديناً جديدين لا يقومان على الاعتقاد بالله الذي لا نعرفه مباشرة بالحواس ، وانما على أساس التجربة التي نشعر من خلالها بكائن يتجاوز

---

(١) Cours de Philosophie Positive . A. Comte . آخر الدرس الأول .

(٢) Littre . Fragments de philos. positive : من ٢٦

كل شيء آخر ألا وهو « المجتمع » الذي يحل محل اله الدين واله الميتافيزيقا .  
معا . ولكن هذا الجزء من مذهبه الوضعي لم يتسع وقته للأسهاب فيه بسبب  
مرضه العقلي الذي عاوده بشدة وأنهى حياته .

هناك اتفاق بين كانط وكونت في نقطة هي ان الميتافيزيقا الأنتولوجية  
مستبعدة بالنظر إلى العلم : فعند كانط لأنها لا تستند إلى حدود كالحدوس  
المكانية والزمانية في العلم ، وعند كونت لأنها مرحلة وسطى ومنتهاية بسبب  
ظهور العلم طبقا لقانون المراحل الثلاث . وهذا قول ضعيف لضعف قانون  
الاحوال الثلاثة نفسه .

ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف في نقطة أساسية هي ان كانط يؤيد  
قيام ميتافيزيقا بديلة على أساس الضمير الخلقي تُستعاد فيها أفكار الألوهة  
وخلود النفس والحرية ، أما كونت فالفلسفة البديلة عنده هي عبارة عن  
تنسيق لقضايا العلم الموضوعي وحسب في نسق فكري موحد . وطبعاً هذا  
البديل الجديد عند كونت لا يعني شيئاً عن الميتافيزيقا وأسئلتها الملحة ومن  
توهم ذلك فقد خدع نفسه . ولنستمع هنا إلى كلمات باللغة الحكمة لكانط  
حين يقول « لبحاول الفكر الإنساني أن يتوقف نهائياً عن الأبحاث الميتافيزيقية ،  
فذلك ما لا يجب أن يتوقعه أحد ، كما لا يتوقع أن يرانا - لكي لا نتنفس  
دائماً هواءً فاسداً - أن نفضل أن نتوقف تماماً عن التنفس » <sup>(١)</sup> . ثم لنستمع  
إلى رينان Renan وهو يعرض بليترية الذي برغم وضعيته لم يستطع ان  
يتجنب الميتافيزيقا ، فهو يقول : « لقد أمضى ليترية العظيم حياته كلها يحرم  
التفكير في الأمور العليا ويفكر فيها دائماً » <sup>(٢)</sup> . إذن لا يمكن الاستعاضة عن  
الميتافيزيقا بنسق موحد لقضايا العلم أو بأي بديل علمي ، ولا يحل محل الفلسفة  
إلا الفلسفة .

---

Prolegomène : Kant (١)

Discours et Conférences : E. Renan (٢) ص ٧٩

## الافلسفة المعاصرة

ان تيار الافلسفة أو رفض الميتافيزيقا بلغ أوجه ، وأيضا اضمحلاله في آن واحد ، عند متفلسفين في النمسا وانجلترا في الربع الثاني من هذا القرن . ولقد صنفه بعض مؤرخي الفلسفة تحت اسم الوضعية الجديدة Neo-positivism ولكن مؤسسه أطلقوا على أنفسهم أول أمرهم اسم جماعة فينا أو دائرة فينا Vienna Cercle نسبة إلى هذه المدينة التي تركزوا فيها ، وضمت الجماعة أسماء مثل مورتنس شليك Schlick وریشناخ Reichenbach وكارناب Carnap وهانز هان Han ونيرات Neurath وغيرهم ، وسموا مذهبهم بأسماء كالوضعية المنطقية Logical Positivism والتجريبية الجازية radical empiricism والمذهب الفزيائي Physicalism وأخيرا في المهجر الأمريكي باسم العلم الموحد United Science أما عند أنصاره في انجلترا فقد كان الاسم المفضل الوضعية المنطقية في بداية الأمر ، ثم فلسفة اللغة وفلسفة التحليل Philosophy of Analysis وضم أسماء مثل سوزان ستينج Stebbing ودنكان جونز Duncan Jones وميس Mace وأهمهم جميعا آير Ayer . ولكن سرعان ما اتشقت الحركة على نفسها في أمريكا بسبب تنبه ریشناخ إلى قصورها وإلى نقط الضعف

فيها . كما أن الحركة قد فرت تماما وانتهت بعد طنطنة ومؤتمرات دولية دعائية مكثفة في بدايتها خلال السنوات العشر السابقة على الحرب العالمية الثانية ، اذ نبذ آير اخيرا الوضعية وعاد إلى الميتافيزيقا .

ولكي لا نتوقع صيدا دسما من وراء استعراضنا للوضعية المنطقية يستحسن أن نتوقف عند كلمات الفيلسوف الانجليزي وولش Walsh كتبها عام ١٩٦٣ في كتابه « الميتافيزيقا » عن المرحلة الإنجليزية من الحركة التي نحن بصدددها يقول فيها :

« ان المعلقين على المسرح الثقافي المعاصر كثيراً ما يقيمون تعارضا واضحا بين الفلسفة في القارة الأوروبية والفلسفة كما تمارسها الدوائر المتخصصة في بريطانيا ( يقصد فلسفة التحليل ) فالفلسفة في أوروبا بقيت أساساً ميتافيزيقية ، والفلاسفة هناك لا يخشون التساؤل والجواب من مسائل كبيرة الأهمية بالنسبة للمفكرين ، كما أنهم لم يروا شططا في المطالبة التقليدية للفيلسوف بأن عليه واجب الكلام عن غايات الحياة . وعلى عكس هؤلاء فان الفلاسفة في بريطانيا يحصرون أنفسهم في نطاق مسائل لا تبدو لها أهمية إلا عندهم وحسب ، كما ان نتائجها على الأمور الأخرى ضئيلة . هم منهمكون في ما يسمونه تحليل التصورات ، ويتحدثون عن الاستعمال اللغوي ، ولكن عملهم هذا ليست له أية نتيجة بناءة ، ومن ثم فلا يفضى إلى أية استنارة » (١) .

ويقول كذلك « الأسترسال في الفلسفة التحليلية يصدم الغريب عنها بما فيها من ادعاء أو من تهاة أو من الاتيين معا » (٢) . ويقول أيضا عن الحركة في امريكا : « في الحقيقة كان عدد الفلاسفة البريطانيين والامريكيين الذين رغبوا في الانضمام تحت لواء « العلم الموحد » قليلا نسبيا ، كما كانت الصعوبات

---

(١) Walsh : Metaphysics ١٩٦٣ ، ص ١٨٩

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٤

قد تكشفت منذ البداية في اخراج صيغة مرضيه لمبدأ التحقق  
« Verification Principle » (١) .

هناك سمات مشتركة بين أنصار الوضعية الجديدة في كل مراحلها  
وأقطارها وخاصة عند جيل مؤسسيها : فهم يشتركون في تصورات واحدة  
بعينها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة ، ويظهرون حماسا شديدا واقتناعاً  
بآرائهم حتى لاحظ واحد منهم وهو ريشباخ Reichenbach أنهم يتزعمون  
متزعا « دينيا » اي متعصبا ( ضد الميتافيزيقا ) « ومنحازا » ( مع العلم ) .  
كما لاحظ بوشنسكي Bochenski (٢) — أيضا ان سلاطة اللسان والعدوان  
والتهجم سادت كتاباتهم . كذلك هم يرتبطون بين مذهبهم وتجريبية هيوم .  
ولكنهم يرتبطون أكثر بالمنطق الرياضي المعاصر عند مؤسسة برتراند راسل  
وخاصة عند تلميذه فتجنشتين Ludwig Wittgenstein حتى بدا مذهبهم  
تجديدا للحاجة المنطقية العقيمة المعروفة عن العصور الوسطى من حيث التوسع  
في استعمال المنطق الصوري ، وأخيرا يشتركون جميعا في الاعتقاد بأنهم  
في فلسفتهم علميون scientists حتى أكثر من المادية الجدلية اذ الفلسفة  
عندهم ليست إلا تحليل اللغة العلمية وطريقتها علمية أيضا .

ونقطة البداية في الوضعية الجديدة كما يقول أنصارها من دائرة فينا هي  
بعض الآراء التي بسطها لودفج فتجنشتين Ludvig Wittgenstein في  
« الرسالة المنطقية الفلسفية » (٣) التي نشرها عام ١٩٢١ .

فالوضعيون السابقون من تلاميذ هيوم في القرن التاسع عشر أمثال ميل  
وارنست ماخ وغيرهما كانوا يفسرون كل ما يقال عن العالم باحساس فعلي

---

(١) نفس المرجع ص ١٥ وستشرح فيما بعد مبدأ التحقق المذكور

(٢) La Philosophie Contemporaine en Europe : M. Bochenski . ص ٤٤

(٣) Tractatus logico-philosophicus في L. Wittgenstein

حاليا ، أو ممكن مستقبلا ، ويقول ميل Mill « ان التصور الذي أكونه عن العالم الموجود في أية لحظة يشتمل على جميع الإحساسات التي أشعر بها الآن وعلى أنواع لا حصر لها من الإحساسات الممكنة » <sup>(١)</sup> ولكن أو تلك الوضعيين وجدوا ارتباكاً وصعوبة في الإرتداد بقضايا الرياضة والمنطق إلى الاحساسات طبقاً لمقتضيات مذهبهم التجريبي هذا .

وهذه الصعوبة بالذات وجدت حلاً عند فتجنشتين في التمييز الذي أدخله بين القضايا التحليلية التي تميز الرياضة والمنطق وبين القضايا التجريبية التي تميز بادئ الرأي المشترك بين الناس والعلوم الطبيعية معا . وفتجنشتين يسمي القضايا التحليلية باسم التوتولوجيات tautologies أي « اللغو » الذي لا يدل على شيء . وذلك لكي يذكر ان هذه القضايا لا تقول شيئاً عن الوقائع وأن الاستنباط منها لا يؤدي إلى وقائع . وهذه القضايا صادقة صدقاً دائماً مهما كانت القيم المختلفة التي تعوض عن متغيراتها . فالمعادلة  $2 + 2 = 4$  لا تقول شيئاً إطلاقاً عن وقائع ولكن عندما تعوض عن متغيراتها بقيم ثابتة تستعمل تلك المعادلة لكي استنبط مثلاً من : عندي كتابان في يمني وكتابان في يسراي ، النتيجة وهي عندي أربعة كتب . وبالمثل فإن القضية المنطقية : إذا كان الشيء هو ن أو ه ، ولكنه ليس ن ، فاذن هو ه ، إنما تستعمل لكي استنبط من : الدنيا نهار أو ليل ، ولكنها ليست نهاراً ، النتيجة وهي أن الدنيا ليل .

هذا فيما يختص بقضايا الرياضة والمنطق . أما كل ما عدا ذلك من قضايا فلكي يكون لها معنى يجب أن تكون صورة منطقية للوقائع . ولكي نكتشف ما إذا كانت الصورة المنطقية Logical picture هذه صادقة أو كاذبة يجب أن نقارنها بالواقع . ان هذه الفكرة لقضية تصور واقعة ، والفكرة اللازمة لها وهي ان الصورة وما تصوره لهما نفس البناء ، إنما هما

(١) Mill : Examination of Sir William Hamilton's Philosophy ص ٢٢٢



أساس مذهبه ( الذي يشاركه فيه راسل ) وهو ان العالم يتألف من وقائع بسيطة ومنفصلة أي « ذرية » وان مهمة الفيلسوف التحليلي هو اكتشاف صورها المنطقية (١) .

لكن الأمر الهام من وجهة النظر الوضعية هو أن التجربة الممكنة في المستقبل هي التي تقرر صدق قضية أو كذبها . فأية قضية اقررها « أنا » . اذا صح أن يكون لها أي معنى انما هي توقع بأنني « أنا » سيكون لدي إحساس أو إحساسات في المستقبل . وفتجنشتين رأى أن هذا الموقف يتضمن « مذهب الأنا وحدي » Solipicism ( مذهب الأنا وحسب ) ، فيقول فتجنشتين « في الحقيقة أن ما يعنيه مذهب الأنا وحدي ، صحيح ، ولكنه لا يمكن أن يعبر عنه منطقيا ، وانما هو يعرض ذاته فحسب » . ان « الأنا » الفلسفية أو الذات الميتافيزيقية هذه تظهر خلال واقعة « ان العالم عالمي » ولكنها لا يمكن التعبير عنها منطقيا لأنها لا تصور واقعة يمكن التحقق منها . ان الأنا ليست من وقائع العالم وانما هي زائدة وغريبة عليه . وهكذا الشأن في كل قضايا الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا ليست رياضة ولا وقائع : أنها ما لا يعبر عنه ، ما هو غيبي ، ما هو مخلو من معنى nonsensical ، وهكذا أيضا الشأن في قضايا الجمال والأخلاق ، لأن القيم ليست من العالم أو في العالم (٢) .

وفتجنشتين يقدم أيضا نظرية عن « اللغة » يقول فيها اننا لا نستطيع أن نتحدث حديثا مفيدا ودالا على الوقائع على أساس اللغة وحدها . ومن ثم فان تحليلنا منطقيا ونحويا صرفا لا يفيد معرفة . ولما كانت كل مسائل الميتافيزيقا ترد آخر الأمر إلى مثل ذلك التحليل وحسب فانها تصبح كلها بالضرورة مسائل زائفة Pseudo-problems ولا معنى لها . ويحكم فتجنشتين مؤلفه

---

(١) عن الصور المنطقية التي تولف بين القضايا الذرية انظر محمد ثابت القندي : أصول المنطق

الرياضي ، الفصل السادس

(٢) The Philosophical Predicament : W.H.F. Barnes. من ١٠٢ — ١٠٤

بقوله « يجب احرص ما لا يمكن التعبير عنه » والإشارة طبعا إلى ضرورة احرص الميتافيزيقا أو مسائلها .

انه ابتداء من هذه الأفكار كَوّن الوضعيون الجدد نظريتهم الفلسفية التي يمكن أن تلخص خطواتها على النحو الآتي : إنه لا يوجد غير مصدر واحد للمعرفة هو التجربة الحسية ، وهذه التجربة لا تدرك الا الأحداث المادية مستقلة أو منفصلة . وإلى هنا نلمس اتفاقهم مع النظرية التجريبية التقليدية .

ولكنهم يختلفون عنها بعد ذلك لأن المذهب التجريبي التقليدي يعتبر قوانين المنطق « بعدية » أي مكتسبة بعد تجربة ، فهي تعميمات لوقائع جزئية ، بينما قال كانط ان للعقل قوانين « قبلية » أي لا تتوقف على التجربة . ومع ذلك فهي « تركيبية » أي غير « توتولوجية » . والوضعيون الجدد يتخذون موقفا وسطا فيقولون ان قوانين المنطق « قبلية » أي مستقلة عن التجربة ومع ذلك فهي « توتولوجية » فلا تعني شيئا ، وهي لا تمثل الا القواعد النحوية التي نصوغ فيها ، أو نركب في اطارها معطيات التجربة . فالمنطق تألف إذن من « قواعد التراكيب » Syntactical Rules التي نشتقها استنباطيا ابتداء من مبادئ أو مسلمات تختار اختياراً عسفيا ، فتبدو بذلك الصفة الإصطلاحية أو الاتفاقية Conventional للمنطق .

والرؤية الجديدة أو المنطقية هذه تؤكد على عكس فتجنبتين بأنه يمكن التحدث عن اللغة وذلك باستعمال لغة اخرى تكون بالنسبة إليها « ما بعد اللغة » Metalanguage . والفلسفة انما هي فقط « التحليل لما بعد لغوي » ، الذي هو في الحقيقة التحليل المنطقي . فهي تقيم نسقا من الرموز التي ترمز إلى ألفاظ لغة العلوم التجريبية وبذلك تصبح قادرة على تحليل القضايا العلمية . ومن ثم فإن الفلسفة عندهم انما هي فقط دراسة التراكيب المنطقية Logical Syntax لقضايا العلوم .

ثم إن هذه الفلسفة تشتمل على نظرية اخرى طالما أثاروا حولها الضجيج

وهي نظرية « القابلة للتحقق » . تجريبياً Verifiability . فالوضعيون المنطقيون هؤلاء يقولون ان « معنى » القضية انما تحدده طريقة قبولها للتحقق ، أو بعبارة أخرى لا يصبح للقضية معنى إلا عندما نتيين امكان تطبيقها تجريبيا ، لأننا في واقع الأمر لا نعرف معنى القضية إلا إذا عرفناها صادقة أو كاذبة ، وهذا كله معناه أن طريقة التحقق يجب أن تعطى مع المعنى ، فالطريقة والمعنى شيء واحد ، ولا ينفصلان .

وفكرة التحقق هذه تلازمها فكرة أخرى عندهم هي فكرة « ما بين العقول » أو « ما بين الذاتيات » Inter-subjectivity . ويقصدون ان التحقق يجب أن يحدث بواسطة مشاهدين اثنين وإذا لم يحدث ذلك فإن القضية لا يمكن أن تصبح مبرهنة ومن ثم فهي غير علمية . ولما كان كل تحقق انما يتم بواسطة الحواس فلا يمكن التحقق إلا من القضايا الخاصة بالأجسام والحركات ، بينما قضايا علم النفس الاستبطاني وقضايا الميتافيزيقا الانتولوجية التقليدية بالاضافة إلى أنها لا تحقق شرط ما بين الذاتيات فإنها غير قابلة للتحقيق ، أي أنها كلها « فارغة » من المعنى . ومن ثم فإن اللغة الوحيدة التي لها معنى هي لغة الطبيعيات أي ما يسمى « الفيزيكالزم » Physicism ، ويجب توحيد كل العلوم من زاوية هذه اللغة الفزيائية ومن ثم جاءت فكرة « العلم الموحد » Unitary science أي العلوم الموضوعية المتحدة على أساس لغة انطبيعيات . وقد صدرت في أمريكا مجموعة من النشرات الصغيرة في هذا العلم الموحد <sup>(١)</sup> .

ثم إن هناك شرطا يجب أن يستوفي لكي يكون للقضية معنى هو أنها يجب أن تتركب طبقا « لقواعد التراكيب في تلك اللغة » Syntactical rules of language فهناك معنى للقضية « الفرس يأكل » بينما « يأكل أكمل » لا معنى لها . والميتافيزيقا الانتولوجية لا تتصيد قضايا هاببالاعتداء على

(١) هموان Encyclopedea of Unified Science .

مبدأ « ما بين الذاتيات » فحسب وانما أيضا بمخالفتها لقواعد التراكيب ،  
 فعبارة الوجوديين كقول هيدجر « العدم يعدم » مثال كلاسيكي لعبارات  
 الميتافيزيقا الحالية من المعنى فالعدم هنا يأخذ صورة اسم يدل على شيء ولكنه  
 في عرف المنطق ليس اسما اذ هو مجرد علامة النفي ومن ثم لا يمكن أبدا  
 أن يكون موضوعا في قضيته <sup>(١)</sup> .

انه ابتداء من هذه الأفكار مجتمعة انكب الوضعيون الجدد بحماس وغفلة  
 وسذاجة في نقاش ما سموه « المسائل الزائفة » *Pseudo-problems* التي  
 تميز الميتافيزيقا من وجهة نظرهم . ولقد ميز كارناب عدة وظائف للغة :  
 فاللغة أما ان « تدل » على شيء وإما ان « تعبر » فقط عن عواطف ورغبات  
 والميتافيزيقا التقليدية خلطت بين الوظيفتين ، فالفاظ الميتافيزيقيين ربما عبرت  
 عن عواطف ولكنها لا تعني شيئا . فمسائل الميتافيزيقا الانتولوجية كسألة  
 وجود الألوهة مثلا « مسائل زائفة » ، والفلسفة يجب أن تحد نفسها فقط  
 في تحليل اللغة العلمية بالطرق المنطقية ، وكل ما عدا ذلك فمن الميتافيزيقا .  
 ولا معنى له .

وفيما يختص بقضايا العلوم حاول الوضعيون الجدد أن يجدوا للعلم أساسا  
 تجريبييا خالصا نقيا من كل تركيب منطقي ، فتبينوا أنه بنيان من قضايا  
 منطقية مرتبة ، وانه يبدأ من قضايا أساسية يسميها كارناب *Carnap* القضايا  
 المراسيمية أو البروتوكولية *Enoncés protocolaires* لأنها قواعد العمل  
 في المختبر العلمي أو في المرصد الفلكي ، وهي في صورتها الخالصة كما يأتي :  
 « س شاهد الظاهرة ظ في الزمن ز في الموضع م » .

ونظرية القضايا البروتوكولية هذه اصطدمت بصعوبات : فالقضية  
 البروتوكولية يمكن أن توضع موضع الشك . ويبرهن على ذلك بواسطة قضية  
 بروتوكولية أخرى : مثلا يمكن أن يشك في سلامة عقل العالم الفيزيائي ويبرهن

(١) انظر ما قلناه عن فكرة العدم في فصل المعرفة

على ذلك بالطبيب النفسي وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذه الصعوبات أدت إلى مناقشات دون جدوى إلا الترددي في الشك الجذري والغوص في تفاهات جدلية .

من جهة أخرى يمكن التساؤل عما تكشف عنه تلك القضايا البروتوكولية من واقع وتستند إليه ، فيجيب الوضعيون الجدد المخلصون لمذهبهم التجريبي ان موضوع التجربة الوحيد هو المحسوسات ونحن لا نستطيع أن ننسلخ عن جلودنا لندرك واقعا غيرها ومن ثم فإن مسألة الواقع المغاير للمحسوسات الذي تكشف عنه القضايا البروتوكولية مسألة زائفة . ووجود ما يختلف عن الاحساس لا يمكن التحقق منه .

لكن ريشنباخ إعرّض على هذه النتائج وقال ان كارناب وغيره اخطأوا ببحثهم عن يقين مطلق في حين أنه لا يوجد إلا « الاحتمال » *probability* وإذا استندنا إلى فكرة الاحتمال يجب أن نغير مبدأ التحقق : فهناك التحقق التقني *technical verifiability* والتحقق الفيزيقي ( اتفاق القضية مع قوانين الطبيعة ) والتحقق المنطقي ( عدم التناقض ) وأخيرا التحقق « فوق التجريبي » *Supra-empiric* . فأى واحد من هذه الأنواع نختاره لتعريف المعنى أو القضية موقع النظر ، تلك مسألة اختيارية ، ولكن ريشنباخ يميل إلى التحقق الفيزيقي والمنطقي .

ومن ثم فهو يعرف المعنى على الوجه الآتي : ان القضية انما يكون لها معنى إذا أمكننا أن نحدد « درجة احتمالها » ( أي أن نتحقق من احتمالها ) . ويبين كذلك بأنه بهذا القول تصبح نظرية الواقعيين *Réalists* القائلة بأنه توجد أشياء واقعية لا مجرد احساسات وحسب كما ذهب الوضعيون الجدد ، نظرية أكثر احتمالا وفائدة من نظرية هؤلاء الآخرين . وقد انتقده زملاؤه على آرائه هذه ورد عليهم وأصبحت الحركة منشقة ثم فترت وانحلت .

وقبل أن ينتهي الأزدهار القصير للوضعية الجديدة في دائرة فينا بدأت

المرحلة الإنجليزية تحت اسم فلسفة التحليل .

وفلسفة التحليل لها في الحقيقة جذور سابقة في انجلترا نفسها ترجع إلى الفيلسوف جورج مور Moore وهو لم يكن وضعيا ولم يشعر بحاجة إلى الدفاع عن العلم كالوضعيين الجدد ، ولكن عداؤه للميتافيزيقا الانتولوجية وطريقته في استبعادها على أساس فكرة « بادية الرأي المشترك » common sense كانت منبعا أساسيا من منابع فلسفة التحليل .

لقد كان جورج مور مهتما منذ فجر تفكيره بالنقائض البادية في الفلسفة فيما تؤكد وفيما تنفي . ولقد بين موقفه منها في مقال مشهور وله أثره الملحوظ في فلسفة التحليل نشره عام ١٩٢٥ وعنوانه « دفاع عن بادية الرأي المشترك »<sup>(١)</sup> . بدأ مقاله هذا من سرد قضايا عادية يعتنقها كل إنسان ووصفها بأنها مسلم بها وكل واحدة منها يعلم هو أنها صادقة . يقول مثلا :

« يوجد الآن جسم حي هو جسمي . وهذا الجسم ولد فيما مضى ويوجد باستمرار منذ ذاك ... ومنذ مولده كان على صلة أو ليس بعيدا عن سطح الأرض ... ومن بين الأشياء المحيطة بي ... هناك أجسام حية ... أنا انسان ومنذ ميلادي لي تجارب مختلفة ... الخ ... » .

وواضح أن تلك القضايا التي يسلم بصحتها مور هي قضايا مشخصة أو جزئية عن أجسام وأفراد وأرض وزمن ... ومن الواضح أنه يمكن بازاء كل قضية أو مجموعة منها أن نكون قضية مجردة وعامة كأن نقول : الأشياء المادية موجودة ، أو هناك كائنات مفكرة في العالم غيري . ووظيفة هذه القضايا العامة هي أنه في حالة نفيها وانكارها فإن القضايا المشخصة التي تقابلها تبطل كذلك . وبالعكس لو قلنا إننا نعرف أن قضية جزئية هي صادقة ،

---

(١) A Defence of Common Sense : N. Moore. نشر في مجلة Contemporary

British Philosophy المجلد الثاني ١٩٢٥

كالفرضية القائلة بأن جسمي على صلة بسطح الأرض ، فإن هذا يتضمن رفض وإنكار قضية عامة تقابلها - وهي من قضايا الفلسفة التصويرية - تقول انه لا توجد أشياء مادية ( بركلي مثلا ) ذلك لأن هناك جسمين على الأقل هما جسمي والأرض أعرف وجودهما تماما . وهذا المثال ينقلنا إلى ما يهدف اليه مور وهو بيان استحالة الأخذ في آن واحد بقضية فلسفية تصويرية كالتي تقول أنه لا توجد أجسام ( بركلي مثلا ) وبقضايا بادئ الرأي المشترك بين الناس common sense أي قضايا الحياة اليومية . وبما أننا نصدق أحيانا كثيرة هذا النوع الأخير من القضايا ( ومور يقول في هذه النقطة انه لا أحد منا يشك فيها ) فإنه ينتج عن ذلك بطلان القضايا الميتافيزيقية . فنحن هنا أمام محاولة لا بطلان قضايا الميتافيزيقا على أساس تعارضها مع كل ما يقبله الناس - حينما لا يفلسفون - على أنه حقيقة . وإذا سئل مور عن صدق قضايا بادئ الرأي المشترك يجب أنه يعلم انها صادقة ولا برهان عليها ، وحتى الفلاسفة الذين يقولون شيئا غيرهما بعرفون بصحتها وهم لا ينكرونها إلا من أجل صنع نظرية مخالفة .

وهكذا يجب ان يصمت الفلاسفة اذا قال بادئ الرأي المشترك بين الناس غير قولهم ! مات الملك يحيا الملك . يمكن هكذا أن تكون الحقيقة بعدد الأصوات ؟  
ايصمت الفيلسوف أو العالم أمام الخرافات والالوهام الشعبية ؟

ان فلاسفة التحليل المتأثرين بمور استعاضوا عن فكرة بادئ الرأي المشترك الغامضة بفكرة أسهل هي الحديث عن اللغة المعتادة Ordinary language . ومالكولم Malcolm يشرح في بحث له عنوانه « مور واللغة العادية » هذا التفسير اللغوي لفكرة بادئ الرأي المشترك فيقول إذا كانت لدينا قضية جارية في الاستعمال العادي - وبالتالي غير الفلسفي - لغة ،

فإن هذه الواقعة نفسها تجعلها مبرأة عن النقد الفلسفي لأن الاستعمال الفعلي يتضمن الاستعمال الصحيح . وتصبح الفلسفة التحليلية عندئذ نقدا لغويا للغة الفلسفة . أي تصبح فلسفة لغة Linguistic Philosophy تهدف إلى « توضيح » قضايا المعرفة العلمية .

ذلك لأن ما سمي بالفلسفة التحليلية Analytic Philosophy في إنجلترا كان من أهم أهدافها تحليل الوقائع أو القضايا المعبرة عن العلم إلى أبسط مكوناتها بقصد « توضيحها » Clarification . ومن أهدافها أيضا جعل الفلسفة « علمية » بمعنى أن يتناول الفلاسفة مسائل يمكن أن تحل أو يبت فيها بدلا من إثارة مشاكل كبرى لا أمل في حلها . وطريقة الوصول إلى ذلك أن تؤخذ المسائل مسألة بدلا من تعالج كلها معا . والفلاسفة التحليليون في هذا هم تلاميذ الاتجاه العلمي لمدرسة فينا أي للوضعية الجديدة التي غلب عليها اسم « الوضعية المنطقية » Logical Positivism في إنجلترا لكثرة اشتغالهم بالتحليل المنطقي لقضايا المعرفة على أساس المنطق الرياضي الجديد الذي يرجع في أصوله إلى برتراند راسل وتلميذه فنتجنشتين .

وقد كان برتراند راسل Russell نفسه مثالا للفيلسوف التحليلي سواء في دراسته الخالدة في رد الرياضاة إلى المنطق أو في دراسته لمسألة صلة معطيات الإدراك المباشر بالموضوعات الخارجية . وكان في شبابه لا يرى الفلاسفة كحكماء يعطون تعاليم أخلاقية وإنما فقط كعلماء يمتنعون عن الميتافيزيقا والاخلاق لأنه لا علم يستطيع أن يقول أي سلوك « أفضل » من غيره .

إن قطب الفلسفة التحليلية هو الفرد جول آير Ayer الذي درس في فينا وحمل معه رسالة الوضعية المنطقية بالإضافة إلى تأثيره بمور وفنتجنشتين وراسل . وفي باكورة كتبه المسمى « اللغة والحقيقة والمنطق » (١) (١٩٣٦) أعرب عن نفس المواقف التي وقفها فلاسفة فينا الوضعيون من محاولة لتحرير

(١) A.J. Ayer : Language, Truth and logic. ١٩٣٦



الفلسفة من الميتافيزيقا على أن تترك للعلم التجريبي السحب عن الظواهر وتقع  
هي بتحليل اللغة العلمية وتوصيح قضايا العلوم التحريسيه وذلك بأن ترجمها  
إلى قضايا ذات مضامين حسية « Sense content » بواسطة « مبدأ التحقق »  
Verification Principle المعروف في الوضعية المنطقية . للكشف عن قيمة  
الصدق في التركيب اللغوي للقضية .

واذن فآية قضية لكي يكون لها معنى حقيقي أو واقعي يجب ان نحللها إلى  
قضايا حسية يمكن أن نتحقق من مضمونها في التجربة ومن ثم فان مبدأ  
التحقق لا يزال يلعب نفس الدور الذي أسند اليه عند جماعة فينا ، ولذلك  
نرى آير يحاول في الطبعة الثانية من كتابه المذكور أن يسد الثغرة التي يمكن  
أن تنفذ منها أية قضية ميتافيزيقية وذلك بتعديل أدخله على صياغة مبدأ التحقق  
نفسه . فان هذا المبدأ لم يميز فقط القضايا القابلة مباشرة للتجربة . بل أجاز  
أيضا أية قضية فرعية مستنبطة من قضية أخرى أساسية لا تخضع مباشرة للتجربة  
وهذا ما يسمح طبعاً بالتحقق من نتائج بعض القضايا الميتافيزيقية .

وحصوله هذا كله أن قضايا الميتافيزيقا وحدها هي التي لا تقبل التحقق  
في التجربة الحسية سواء مباشرة او بطريق غير مباشرة فهي « إذن » شبه قضايا «  
Pseudo-Propositions أو كما يقول هو بدافع الحق هو قضايا « فارغة » .

ورغم هذه النتيجة المؤسفة بالنسبة للميتافيزيقا من حيث انها قضايا فارغة  
فقد رأى بعض أنصار آير انها لا تكفي ، وانه يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك  
لإنهاء « الكلام الفارغ » ، ويمكن تلخيص موقفهم كما يأتي : اكتفى الوضعيون  
بتشخيص المرض ، لكن من الضروري أيضا علاجه ، وذلك لا لأنه توجد  
مسائل ميتافيزيقية لا تقبل التحقق . بل لأنه يوجد « اضطراب لغوي » في ذهن  
الميتافيزيقي ويجب البرء منه . والعلاج هو « التحليل » أيضا ولذلك سموا  
أنفسهم باسم « الوضعيين المعالجين » Therapeutic Positivists

وعلاجهم ليس تحليلاً نفسانياً وإنما هو « علاج منطقي » كما يقولون <sup>(١)</sup> .  
(تحليل منطقي) .

وهكذا اضمحل تصور الفلسفة عند هؤلاء التحليليين إلى حد أنها أصبحت طفيلية على العلم ولا سبب لوجودها إلا قيام العلم ، والعلم نفسه في غنى عن « توضيحاتها » ، وكل ذلك من أجل استبعاد الميتافيزيقا الأنتولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه ، وحدوث العالم وحرية الإرادة وخلود النفس وكل القيم التي من أجلها عاش الإنسان وجاهد ، وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضاً لغويًا في العقل يجب الشفاء منه بالمنطق ! ولكن الله شفى منهم الفلسفة .

أما « تحليل » و « توضيح » قضايا العلم الذي حصروا فيها وظيفة الفلسفة عندهم فليست اتجاهًا مستحدثًا عندهم لأول مرة لأن الفلسفة كانت وستظل تحليلًا وتوضيحًا لا بالإستناد إلى التجربة الحسية وحدها وإنما بالاستناد إلى كل قوى الإنسان العارفة : إلى التجربة الباطنة ، إلى الحدس ، إلى العقل إلى الذوق إلى الضمير إلى الروح . لقد كانت محاورات أفلاطون تحليلًا أروغ وأنفع وأخلد للفضيلة وللعدالة ولفكرة الدولة الخ ، كما كانت كتابات أرسطو التي حملت العلم والنور إلى عقول الناس مدى عشرين قرناً أعظم تحليل للمقولات أي لأفكار كالعلمية والكم والزمن والحركة وغير ذلك مما لم يأت بمثله أولئك الوضعيون الجدد . وهكذا الشأن في كل الفلسفات الميتافيزيقية .

ورغم كل هذه المحاولات السطحية لمدى ربع قرن من قبل الوضعية الجديدة بكل فروعها وامتداداتها بقصد إحلال فلسفة غير أنتولوجية محل الميتافيزيقا تلحق بذيل قضايا العلم ، لم تقم مثل هذه الفلسفة أبداً بينما على النقيض انتعشت الميتافيزيقا في عصر هذه المدرسة الوضعية المريضة الحقودة كما

---

(١) B.A. Farrel في *An appraisal of Therapeutic Positivism* في مجلة *Mind* ١٩٢٦ ص

١٢٣ - ١٥٠ . انظر أيضاً Barnes في كتاب المذكور سابقاً ص ١١٩ - ١٢٠

لم تنتعش من قبل ، بظهور التيارات الفينومولوجية وفلسفات الوجود المعاصرة. ولقد انتهى عصر ذلك الانقضااض السطحي على الميتافيزيقا الذي بلغ أشده في الثلاثينات من هذا القرن . فليس هناك اليوم من يقول ما قاله شليك عام ١٩٣٢ « ان الأسف على استحالة الميتافيزيقا أصبح مستحيلا ومن يفعل ذلك فكمن بأسف على تربية الدائرة » أو يكتب كما عنوان كارناب محاضراته في لندن عام ١٩٣٤ بعنوان « دحض الميتافيزيقا » ، أو كما فعل آير في كتابه الذي ظهر عام ١٩٣٦ وعنوان الفصل الأول منه يقول « استئصال الميتافيزيقا » . لم يعد أحد يقول اليوم مثل هذا الهراء . لا لأن استئصال الميتافيزيقا قد نجح لوثم ، وإنما فقط لأنه تأكد الشك في « امكان » استئصالها بل وحتى في جدوى التفكير في مثل هذا المشروع ، وهكذا لم تخلف الالفلسفة الا حسرة في قلوب أنصارها . وإلا مزيدا وإمعانا في الميتافيزيقا عند الفينومولوجيين والوجوديين وغيرهم من المعاصرين . بل وحتى عند آير نفسه الذي تخلى عن وضعيته المنطقية تحت تأثير نقد برتراند راسل لها وأصبح في فلسفته الأخيرة ميتافيزيقيا ونصيرا للميتافيزيقا .

حقا ان هذه التيارات الالفلسفية على حد تعبير وولش الذي ذكرناه فيما سبق ليست لها أية نتيجة بناءة ومن ثم فلا نغضي إلى أية استنارة . والله أعلم . والحمد لله رب العالمين .



## الفهارس

أ - فهرس الاعلام

ب - فهرس فصول الكتاب



(١) - فهرس الأعلام

- ١ -

(٥٠ - ١٣٨)	Epictetus	أبيكتيت
(١١٢٦ - ١١٩٨ م)	Averroes	ابن رشد
(٩٨٠ - ١٠٣٨ م)	Avicenna	ابن سينا
(٣٤٢ - ٢٧١ ق م)	Epicurus	إبيقور
(٦٣ - ١٢ ق م)	Agrippa	أجريبيا
(٣٨٤ - ٣٢٢ ق م)	Aritotles	أرسطو
(٢٨٧ - ٢١٢ ق م)	Archimedes	أرشميدس
(٤٢٨ - ٤٣٨ ق م)	Plato	أفلاطون
(٢٠٤ - ٢٧٠)	Plotinus	افلوطين
(١٠٣٣ - ١١٠٩)	St. Anselm	أنسلم ، القديس
(١٢١ - ١٨٠ ق م)	Marcus Aurelius	أوريل ، مارك
(٣٥٤ - ٤٣٠)	St. Augustin	أوغسطين ، القديس
(١٩١٠ - معاصر)	Ayer	آير
(١٢٦٠ - ١٣٢٧)	Master Eckhart	إيكهارت

- ب -

(٥٣٩ - ٤٧٤ ق م)	Parmenides	بارمنيدس
-----------------	------------	----------

(١٦٦٢ - ١٦٢٧)	باسكال Blaise Pascal
(١٩٤٨ - ١٨٧٤)	نیکولاس برودیایف Nicolas Berdyaev
(١٩٤٠ - ١٨٥٩)	برجسون Henri Bergson
(١٧٥٣ - ١٦٨٥)	برکلی G. Berkeley
(٤٨٥ - ٤١١ ق . م )	پروتاغوراس Protagoras
(١٩١٢ - ١٨٥٤)	پوانکاریه Henri Poincaré
(١٦٢٤ - ١٥٧٥)	بوهمه Jacob Boehme
(١٩١٤ - ١٨٣٩)	پیرس Ch. S. Peirce
(٢٧٥ - ٣٦٥)	پیررو Pyrrho

- ت -

(١٢٧٤ - ١٢٢٤)	توماس الاکوینی ، القديس
(١٨٩٣ - ١٨٢٨)	تین Hypoclitte Taine
	St. Thomas of Aquinas

- ج -

(١٦٥٥ - ١٥٩٢)	جاسندي Gassendi
(١٧٩٠ - ١٨٥٣)	جوج ، فان Van Gogh
(١٩١٩ - ١٨٤٢)	جیمس ، ولیم William James

- د -

(١٨٨٢ - ١٨٠٩)	داروین Ch. Darwin
(١٧٨٣ - ١٧١٧)	دالامیر D'Alembert
(١٩١٧ - ١٨٥٨)	دورکیم Durkheim
(١٧٨٤ - ١٧١٣)	دیدورو Denis Diderot
(١٦٥٠ - ١٥٩٦)	دیکارت Descartes



ديوجين ( الكلبي ) Diogenes  
 ديوجين لايرس Diogenes Laercus  
 ( ٤١٣ - ٣٢٧ ق . م )  
 ( القرن الثالث الميلادي )

- ر -

راسل Bertrand Russell  
 رينان Renan  
 ( ١٨٧٢ - ١٩٧٠ )  
 ( ١٨٢٣ - ١٨٩٢ )

- ز -

زينون الأيلي Zenon  
 ( القرن الخامس ق . م )

- س -

سارتر J.P. Sartre  
 سبنر Herbert Spencer  
 سبينوزا Spinoza  
 ستنج S. Stebbing  
 سقراط Socrates  
 سكتوس أمبريقوس Sextus Empiricus  
 سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir  
 ( ١٩٠٥ - معاصر )  
 ( ١٨٢٠ - ١٩٠٣ )  
 ( ١٦٧٧ - ١٦٣٢ )  
 ( معاصرة )  
 ( ٤٧٠ - ٣٩٩ ق . م )  
 ( القرن الثالث الميلادي )  
 ( معاصرة )

- ش -

شلنج F.W.J. Schelling  
 شوبنهاور A. Chopenhauer  
 شيشرون Cicero  
 شيلر Schiller  
 ( ١٧٧٥ - ١٨٥٤ )  
 ( ١٧٨٨ - ١٨٦٠ )  
 ( ١٠٦ - ٣٤ ق . م )  
 ( أوائل هذا القرن )

- ط -

طاليس Thales of Miletus  
 ( ٦٤٠ - ٥٤٦ ق . م )

- غ -

الفزالي ، أبو حامد al-Gazzali ( ١٠٥٨ - ١١١١ م )

- ف -

فابر Henri Fabre ( ١٨٢٣ - ١٩١٥ )  
 الفارابي al-Farabi ( ٨٧٠ - ٩٥٠ م )  
 فبر Max Weber ( ١٨٦٤ - ١٩٢٠ )  
 فتمجنشتين Ludvig Wittgenstein ( ١٨٨٩ - ١٩٥١ )  
 فشتر G. Th. Fechner ( ١٨٠١ - ١٨٨٧ )  
 فرويد Sigmund Freud ( ١٨٥٦ - ١٨٣٩ )  
 فولتير Voltaire ( ١٦٩٤ - ١٧٧٨ )  
 فيثاغور Pythagoras ( القرن السادس ق م )  
 فيخته I. H. Fichte ( ١٧٩٦ - ١٨٧٩ )

- ك -

كارناب Rudolf Carnop ( ١٨٩١ - معاصر )  
 كانتور Georg Cantor ( ١٨٤٥ - ١٩١٨ )  
 كانط E. Kant ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ )  
 كونت Auguste Comte ( ١٧٠٨ - ١٨٥٧ )  
 كير كجار Soren Aaby Kierkegaard ( ١٨١٣ - ١٨٥٥ )

- ل -

لافيل Louis Lavelle ( معاصر )  
 لالاند A. Lalande ( ١٨٦٧ - ١٩٦٣ )  
 لوك John Locke ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ )  
 ليبنتز Leibniz ( ١٦٤٦ - ١٧١٦ )

( ١٨٠١ - ١٨٩١ )	Emile Littré	ليتريه
( ١٨٥٧ - ١٩١٦ )	Levy-Bruhl	ليني برويل
( ١٨٧٠ - ١٩٢٤ )	Lenin	لنين

- م -

( ١٨٣٨ - ١٩١٦ )	Ernst Mach	ماخ
( ١٨٨٩ - معاصر )	Gabriel Marcel	مارسل ، غبريال
( ١٨١٨ - ١٨٨٣ )	Karl Marx	ماركس
( ١٦٣٨ - ١٧١٥ )	Nicolas Malebranche	ماليرانش
( معاصر )	Malckolm	مالكولم
( ١٨٧٣ - ١٩٥٨ )	G. H. Moore	مور
( ١٥٣٣ - ١٥٩٢ )	Montaigne	مونتي
( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ )	J. Stewart Mill	ميل ، جون ستوارت

- ن -

( ١٤٠١ - ١٤٦٤ )	Nicolas of Cusa	نقولا الكوزي
( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ )	F. Nietzsche	نيتشه
( ١٦٤٢ - ١٧٢٧ )	Issac Newton	نيوتن

- ه -

( ٥٤٠ - ٤٧٥ ق . م )	Heraclitus	هرقليط
( ١٨٤٣ - ١٩٣١ )	H. Hoeffding	هفدينج
( ١٥٨٨ - ١٦٧٩ )	Th. Hobbes	هوبز
( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ )	Husserl	هوسيرل
( ١٧٧٠ - ١٨٤٣ )	Holderlin	هولدرلين
( ١٧٧٠ - ١٨٣١ )	Hegel	هيجل

( ۱۸۸۹ - معاصر )

هیدجر Heidegger

( ۱۷۷۶ - ۱۷۱۱ )

هیوم David Hume

- ی -

( ۱۸۸۳ - معاصر )

یاسپرس Karl Jaspers

( ب ) فهرس فصول الكتاب

الصفحات		الإهداء
•		
٧ - ٨		المقدمة
٩ - ٣٦	الفصل الأول :	الفلسفة في طبيعتها وفي طبيعة الإنسان
١١ - ٢٨	١ -	طبيعة الفلسفة
٢٩ - ٣٦	٢ -	الفلسفة في الطبيعة الإنسانية
٣٨ - ٧٤	الفصل الثاني :	منابع الفلسفة
٣٩ - ٤١	٣ -	المنبع والبداية
٤٢ - ٤٨	٤ -	تاريخ الفلسفة كتبع
٤٩ - ٥١	٥ -	الإندهاش
٥٢ - ٥٦	٦ -	الشك
٥٧ - ٦٤	٧ -	الضمير الخلقى
٦٥ - ٧١	٨ -	الوعى بالوجود التمس للإنسان
٧٢ - ٧٤	٩ -	الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية

## الصفحات

٧٥ - ٩٢	الفصل الثالث : الفلسفة ، تعريفاتها وأقسامها
٧٧ - ٧٩	١٠ - تعريفات مستبعدة
٨٠ - ٨٢	١١ - تعريف أرسطو
٨٣ - ٩٢	١٢ - أقسام الفلسفة
٩٣ - ١٣٦	الفصل الرابع : الأنتولوجيا أو نظرية الوجود
٩٥ - ١٠٢	١٣ - مشكلة الوجود قبل أرسطو
١٠٣ - ١١٣	١٤ - الوجود عند أرسطو والعصور الوسطى
١١٤ - ١١٨	١٥ - الوجود عند ديكارت
١١٩ - ١٢٤	١٦ - الوجود عند كانط وهيجل
١٢٥ - ١٣٠	١٧ - الوجود في الوجودية
١٣١ - ١٣٦	١٨ - اللاوجود أو العدم
١٣٧ - ٢٣٨	الفصل الخامس : نظرية المعرفة
١٣٩ - ١٤٢	١٩ - غرض نظرية المعرفة
١٤٣ - ١٥٤	٢٠ - مسألة إمكان المعرفة أو عدم إمكانها ( مذهب الشك ومذهب الاعتقاد )
١٥٥ - ١٦٦	٢١ - مسألة أصل المعرفة أو منابعها ( المذهب العقلي والمذهب التجريبي )
١٦٧ - ١٧٥	٢٢ - مسألة حدود المعرفة وقيمتها ( المذهب التقليدي )
١٧٦ - ١٨٦	٢٣ - النزعة التصورية أو المثالية من ديكارت إلى هيجل
١٨٧ - ١٩٤	٢٤ - المذاهب العملية
١٩٥ - ٢٠٨	٢٥ - المذهب الحُدسي عند برجسون
٢٠٩ - ٢١٦	٢٦ - المذهب الماهوي (الفنومولوجيا)
٢١٧ - ٢٣٨	٢٧ - الوجودية والمعرفة

## الصفحات

٢٧٣ - ٢٤٠

٢٤٣ - ٢٤١

٢٤٨ - ٢٤٤

٢٥٨ - ٢٤٩

٢٧٣ - ٢٥٩

الفصل السادس : الالفلسفة والميتافيزيقا

٢٨ - ما هي الالفلسفة

٢٩ - المادية والميتافيزيقا

٣٠ - النقد الكلاسيكي للميتافيزيقا

٣١ - الالفلسفة المعاصرة

## الفهارس

٢٨٢ - ٢٧٧

٢٨٥ - ٢٨٣

( ا ) - فهرس الاعلام

( ب ) - فهرس فصول الكتاب











Biblioteca Alexandrina



0236490